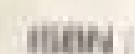


Maurice Halbwachs

La mémoire collective

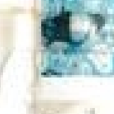
Maurice Halbwachs (1877-1945) est mort en déportation sans pouvoir assurer lui-même l'édition de *La Mémoire collective*.
Aujourd'hui, cinquante ans après sa parution posthume non conforme au vœu de l'auteur, Gérard Namer, professeur de sociologie à Paris-VII, propose la première édition critique, fidèle au manuscrit autographe, de ce texte désormais devenu un classique.
Dépassant la simple nécessité érudite, cette réédition fait redécouvrir l'œuvre dernière du grand sociologue. Inversant la problématique qu'il avait développée en 1925 dans *Les Cadres sociaux*, Halbwachs centre son analyse sur la valeur et l'individu, dans un geste de défi « républicain » à la barbarie qui déchira son époque et à la « corruption » des institutions culturelles qu'entraîne aujourd'hui encore, en cette fin de siècle, la post-modernité.
Le lecteur va, enfin, pouvoir lire le testament théorique de celui qui reste l'initiateur de la sociologie de la mémoire.

«Portrait d'Ensor aux masques» 1899 (détail) © ADAGP, Paris 97/ED



ISBN

Maurice Halbwachs *La mémoire collective* 28





Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité

Maurice Halbwachs

La mémoire collective

Édition critique établie par Gérard Namer

Albin Michel

Bibliothèque
de l'Évolution de l'Humanité

Maurice Halbwachs

La mémoire collective

Édition critique établie par Gérard Namer

Albin Michel

LA MÉMOIRE COLLECTIVE

Bibliothèque de « L'Évolution de l'Humanité »

DU MÊME AUTEUR

Leibniz, Paris, Delaplane, 1907 (1re édition) ; Mellotté éditeur, 1928 (2e édition).

La Classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines, Paris, Alcan, 1913 ; Gordon and Breach, 1970 (2e édition).

Les Cadres sociaux de la mémoire, Paris, Alcan, 1925 ; Albin Michel, 1994 (2e édition).

La Population et les tracés de voies à Paris depuis cent ans, Paris, Cornely et Presses universitaires de France, 1928.

Les Causes du suicide, Paris, Alcan, 1930.

L'Évolution des besoins de la classe ouvrière, Paris, Alcan, 1933.

La Morphologie sociale, Paris, Colin, 1938 (1re édition) ; 1970 (2e édition).

Sociologie économique et démographie, Paris, Hermann, 1940.

La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte, Étude de mémoire collective, Paris, Presses universitaires de France, 1941 (1re édition) ; 1972 (2e édition).

Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, Paris, Presses universitaires de France, 1943.

Esquisse d'une psychologie des classes sociales, Paris, M. Rivière, 1955 (1re édition) ; 1964 (2e édition).

MAURICE HALBWACHS

LA MÉMOIRE COLLECTIVE

Édition critique établie par Gérard Namer

préparée avec la collaboration de Marie Jaisson

Albin Michel

Bibliothèque de « L'Évolution de l'Humanité »

Les Éditions Albin Michel et Gérard Namer remercient la famille Halbwachs et, en particulier, Mme Germaine Halbwachs (†) et Mme Mecarelli-Halbwachs pour avoir rendu possible cette édition critique en ouvrant généreusement leurs archives. Que Mme Martine Knebel soit également chaleureusement remerciée pour le soin qu'elle a apporté à la mise en forme de cet ouvrage.

22, rue Huyghens, 75014 Paris

ISBN 2-226-09320-6
ISNN 0755-1770

Préface

Un demi-siècle après sa mort...

Cette édition critique est un événement.

En effet, rien ne ressemble moins aux éditions antérieures de *La Mémoire collective* que cette édition critique. Avant sa mise au point, qui tire parti au maximum des manuscrits et de quatre carnets, on ne pouvait que s'interroger sur l'importance de ce texte par rapport aux *Cadres sociaux*. L'incompréhension première du texte résultait d'une lecture du « manuscrit » faite par Jeanne Alexandre (née Halbwachs). Quelle est donc la distance qui sépare l'ensemble des textes manuscrits et les éditions d'un livre majeur de la sociologie française qui a été traduit et commenté dans toutes les langues depuis bientôt cinquante ans ? *La Mémoire collective* jusqu'à aujourd'hui semblait être comme une continuation et une réécriture nuancée des *Cadres sociaux*. Jean Duvignaud dans sa préface de 1968 y cherchait comme un retour au concret. Dans *Mémoire et société*, j'avais moi-même cru discerner comme un second système complétant celui des *Cadres*. En Italie, le traducteur P. Jedlowski cherchait lui aussi un progrès de la pensée et rapprochait *La Mémoire* de la crise de la modernité chez W. Benjamin. L'intérêt de ces éclairages était limité par un préjugé implicite, quasi évolutionniste : *La Mémoire collective* devait être lue comme une continuation, un complément, une adjonction aux *Cadres*. Ce lieu commun, notre édition critique le montre, est un effet du préjugé premier de Mme Jeanne Alexandre. Le parti pris originel commande des choix : son effet sera de ne chercher dans *La Mémoire collective* que ce qui complète la connaissance que

le lecteur possède ou croit posséder des *Cadres*. Ce préjugé va commander l'incompréhension totale du texte quand Halbwachs s'éloigne de la simple polémique avec les critiques faites par Blondel (les cinquante premières pages et le premier chapitre). Or, cette interprétation est un contresens majeur : *La Mémoire collective* n'est pas un complément, c'est un déplacement théorique, sinon le dépassement, voire le renversement, des *Cadres*. Le préjugé du premier lecteur commande la structuration des premières éditions : l'acharnement des corrections ; la désinvolture mise à abandonner une trentaine de pages ; l'indifférence à l'égard des variantes, des adjonctions, des erreurs de lecture pour ne pas parler de l'invention des sous-titres et des titres.

Le problème théorique de la discontinuité ou de la continuité de *La Mémoire collective* avec *Les Cadres sociaux* s'est déplacé rapidement en un simple postulat qui est le suivant : Halbwachs avait préparé un livre pour l'édition, mais la déportation l'a empêché de finir le dernier chapitre ; c'est par devoir que les éditeurs n'ont publié que ce qui est complet. Pour faire bonne mesure, Jeanne Alexandre laisse entendre dans son introduction qu'Halbwachs aurait pu compléter l'unité du texte ou aurait su comment concilier ce texte avec son projet d'un grand ouvrage sur le temps : « Le texte qui paraît ici et qui a été tiré des papiers laissés par Halbwachs nous apporte les fragments du grand ouvrage qu'il projetait sur le temps » (Introduction, p. XXII, préface de la deuxième édition revue et commentée, Paris, 1968). Dès la première édition de 1950, en un très court avertissement, la sœur du sociologue évoquait une tradition orale : le désir qu'Halbwachs avait indiqué de mettre en tête de *La Mémoire collective* l'article paru en 1939 sur « La mémoire collective chez les musiciens ». Ce qui était important en 1949 semble être devenu secondaire dans l'avertissement donné pour la deuxième édition : « En 1949 il y a près de vingt ans, on n'avait pas cru devoir introduire dans le livre un article publié de son vivant par Maurice Halbwachs dans la *Revue philosophique* » (1939, n° 3-4, « La mémoire collective chez les musiciens »). Dans son commentaire Jeanne Alexandre fait en quelque sorte marche arrière par rapport à l'indication de 1949, puisqu'elle écrit : « bien qu'il eût envisagé mais comme une simple possibilité de faire de cet article le premier chapitre de l'ouvrage », et elle ajoute : « M. Jean Duvignaud estime aujourd'hui que cette analyse de la mémoire musicale semble confirmer les vues qu'il a lui-même formulées dans sa préface sur l'évolution de la pensée de Maurice Halbwachs et son orientation vers le concret. Il a donc été décidé d'ajouter l'article au livre mais afin de ne pas modifier la structure de celui-ci, de le situer en annexe. » L'édition critique doit donc chercher le fondement dans les textes mêmes de ces deux traditions orales qui ne semblent pas se concilier : le caractère central du temps dans *La Mémoire* et le rôle d'introduction que pourrait jouer l'article mis en tête sur la mémoire musicale ; il faut réévaluer ces traditions mais avant de le faire il nous faut faire table rase des éditions antérieures.

L'analyse serrée des textes aurait pu prévenir tout lecteur car tantôt on parle des « papiers » de Maurice Halbwachs, ce qui constitue un ensemble non structuré, proche de la réalité, et tantôt on parle du « manuscrit » de *La Mémoire collective*, ce qui est une impitoyable mystification. Cette mystification qui a dû échapper au directeur de la collection, Georges Balandier, est révélée dans le texte suivant : « [...] sauf quelques passages trop inachevés (spécifiés à l'Avertissement), et dont la coupure est signalée par des points de suspension. Le manuscrit a été intégralement reproduit, les titres des chapitres ont été choisis par l'auteur, seuls les sous-titres ont été ajoutés par les éditeurs. » Nous cherchions l'existence éventuelle de textes restés inédits dans la famille et c'est à partir de cette recherche que nous avons découvert que la famille possédait encore l'ensemble des manuscrits de *La Mémoire collective*, les carnets de Maurice Halbwachs et une correspondance importante.

Les papiers de Maurice Halbwachs concernant *La Mémoire collective* tels qu'ils nous ont été présentés en 1993-1994 par Mme Germaine Halbwachs sont composés d'un dossier en carton fort, sur la tranche duquel il est écrit *Mémoire et société*, de quatre chemises, les unes en carton léger et les autres en carton doublé de feuilles manuscrites pliées. Ces chemises portent les titres tels qu'ils ont été reproduits dans les éditions successives. Ces dossiers sont sans numérotation (et sans sous-titre bien entendu). Mais nous

devons à Mme Mecarelli-Halbwachs d'avoir attiré notre attention en 1995 sur ce que la comparaison de l'écriture des titres et des lettres familiales qu'elle possède laisse planer un doute quant au scripteur. Peut-être qu'Halbwachs a choisi ces titres, mais il semble bien que l'écriture soit de la main de Mme Alexandre née Halbwachs. Une exception, toutefois importante, est celle du premier titre et du premier dossier ; sur la tranche du premier dossier édité depuis 1950 comme chapitre 1 : les mots de « Mémoire collective » en écriture effacée sont bien de la main de Maurice Halbwachs. La première variante du titre était « Mémoire individuelle et mémoire collective » d'une écriture inconnue (de sa femme Yvonne ?). Le premier éditeur a inversé ce titre et l'a présenté sous la forme qui a été publiée depuis cinquante ans *Mémoire collective et mémoire individuelle* dont la symétrie répondait à la symétrie factice des trois autres titres ultérieurs.

Nous publierons cette première édition critique sous le titre qui a rendu célèbre le livre : *La Mémoire collective* et non pas sous le titre que Gurvitch lui a donné dans *L'Année sociologique*, dans la préédition de 1947 *Mémoire et société* qui est le titre factice du recueil manuscrit, rédigé de la main de Mme Alexandre.

Mille variantes pour un seul manuscrit ?

Entre le texte imprimé de 1947 à aujourd'hui et les papiers d'Halbwachs constituant l'ensemble manuscrit, il y a environ mille variantes : tous les sous-titres sont des fictions, le premier titre est inversé ; les autres titres ne semblent pas de l'écriture d'Halbwachs. Multiples sont les erreurs de lecture, les adjonctions, les variantes non signalées, les textes omis, les textes construits à partir de deux variantes, les suppressions, les corrections : nous appelons donc l'ensemble manuscrit originel « l'ensemble aux mille variantes ». Si nous choisissons ces mots d'ensemble manuscrit, c'est d'abord pour essayer de comprendre les difficultés qui ont permis la série continue d'hostilité, de précipitation, d'indifférence et de suffisance par laquelle ce chef-d'œuvre a pu être massacré.

Entre l'ensemble aux mille variantes et l'édition, il y avait un mot à ne pas prononcer, c'est celui du premier éditeur : « le manuscrit a été intégralement reproduit », et il ne s'agit pas ici de savourer le mot intégralement, mais de contester un mythe qui est le mot : « le ». La certitude essentielle à mettre en doute c'est que cet ensemble constitue un manuscrit élaboré qui aurait été préparé pour l'édition en juillet 1944. Cette phrase répétée laisse ignorer (jusqu'au moment où j'ai trouvé l'ensemble manuscrit) que l'on n'a pas affaire à un manuscrit mais à une imbrication de quatre manuscrits (au moins) qui sont recomposés en quatre dossiers donnant les éléments éventuels d'un futur livre. C'est un manuscrit qui, à un moment donné, probablement le troisième ou le quatrième essai, a été préparé pour l'édition, mais qui dans son état final de 1944 est caractérisé par une absence totale d'indices laissant croire à une édition imminente : il n'y a pas d'introduction (même si le mythe du solitaire de Londres pouvait servir d'élément pour une introduction) ; il n'y a pas de conclusion même si dans le chapitre sur l'espace il y a comme les données d'une conclusion pouvant concerner à la fois l'espace et la totalité du livre. Cette absence de composition pour l'édition enlève toute raison à la façon dont on a supprimé vingt à trente pages de textes, sans compter les adjonctions et modifications. Elle justifie par contre ici la publication des variantes puisque Halbwachs les reprend sans cesse. Elle justifie aussi notre décision de ne choisir qu'une centaine de variantes essentielles.

Nous avons affaire à un ensemble de quatre dossiers provisoires qui ont été récrits chaque fois que sur différents points l'auteur renouvelait sa pensée. Encore une fois, ce n'est pas un manuscrit prêt pour l'édition. En particulier dans les derniers moments de sa vie (dans la mesure où on peut en juger par l'écriture), des amorces de changements dans le chapitre sur l'espace se laissent apercevoir. Maurice Halbwachs seul aurait pu assumer l'unité non explicitée du livre prise entre le fait de mettre en tête l'article sur « La mémoire collective des musiciens » et une dynamique qui commande le chapitre sur le temps. La conciliation de ces deux points de départ nous semble problématique, seul Halbwachs aurait pu trouver une unification de ces centres d'intérêt.

L'édition critique ici présentée conserve donc signalées dans le

corps du livre les insertions des textes importants, les suppressions des sous-titres factices, les variantes essentielles et les modifications. Nous avons donné par des artifices graphiques une notation pour les variantes et pour les insertions.

Comme nous le commenterons dans la postface, une bonne partie de *La Mémoire collective*, et en particulier des textes qui ont été omis depuis cinquante ans impliquent bien en effet la connaissance des thèses inventées dans l'article sur « La mémoire collective chez les musiciens », d'où notre choix à le publier comme chapitre 1. Après ce chapitre 1, le chapitre 2 retrouve son titre originel « Mémoire individuelle et mémoire collective », les autres chapitres gardent les titres proposés dans les éditions antérieures, même s'ils ne sont probablement pas d'Halbwachs : chapitre 3, « Mémoire collective et mémoire historique » ; chapitre 4, « La mémoire collective et le temps » ; chapitre 5, « Mémoire collective et l'espace ».

Cet ensemble de variantes et de modifications est porté par un corpus de quatre dossiers manuscrits, composés d'écritures de dates diverses avec des numérotations corrigeant d'anciennes numérotations, avec des traces d'au moins six réélaborations du manuscrit. On pourra distinguer, en confrontant l'écriture de ces manuscrits avec l'écriture des carnets, une écriture très ancienne correspondant à des dates allant de 1926 à 1932, pour une partie du chapitre 1, une écriture dominante pour l'essentiel du corpus manuscrit correspondant à une écriture des environs de 1935 à 1938, et plusieurs écritures de correction tardive de 1941 à 1944.

G.N.

Avertissement

Cette première édition, critique, de *La Mémoire collective* qui se veut une édition la plus complète possible à partir de l'ensemble manuscrit, comporte trois familles de transformations par rapport à l'édition antérieure des Presses universitaires, intitulée *La Mémoire collective*, deuxième édition revue et augmentée, PUF, 1968.

De ce manuscrit que nous avons appelé « Le manuscrit aux mille variantes », nous avons utilisé d'abord 211 modifications qui ont été insérées dans le texte. Ces modifications sont des suppressions (suppression des sous-titres d'éditeurs, suppression et corrections des erreurs de lecture ou de copie, corrections des omissions de ponctuation).

Nous avons laissé de l'édition antérieure quelques corrections d'orthographe évidentes : accord des pluriels des noms et des verbes. Nous avons rétabli parfois le texte d'Halbwachs (antérieurement corrigé) quand l'erreur syntaxique révélait une intention.

Nous avons établi un certain nombre de phrases qui avaient été forgées par les éditeurs, tantôt à partir de variantes, tantôt à la place du même texte d'Halbwachs. Un certain nombre de signes graphiques (...) qui n'étaient pas dans le manuscrit ont été supprimés. De même, un certain nombre de modifications typographiques (point-virgule au lieu de point ou inversement) ont été rétablies.

Le deuxième ensemble est constitué par les 189 variantes notées dans le texte. Les variantes se présentent à l'intérieur d'un même

manuscrit (par exemple le manuscrit de 1932) dans la façon même de rédiger du sociologue qui multiplie les approches avant d'arriver à la phrase qu'il choisit. Ces variantes que l'on pourrait appeler « instantanées » ou dans une même période du temps passent à un degré supérieur de complexité lorsqu'il réemploie un manuscrit antérieur, dont la pagination change, et qu'il choisit ce qu'il veut utiliser (en 1938 par exemple) dans le manuscrit de 1932.

Si souvent le choix est celui de la dernière variante trouvée en 1932, il arrive aussi qu'Halbwachs préfère une variante antérieurement supprimée.

Si ce passage de 1932 à 1938 ne pose pas de difficultés majeures, il n'en est pas de même des variantes écrites après coup. Il y a des variantes qu'Halbwachs rédige au dos des pages manuscrites ; le plus souvent ces variantes impliquent un renvoi au texte, mais il y a des cas où ces variantes sont sans renvoi et le contenu du texte peut renvoyer à plusieurs chapitres.

Il existe enfin dans le chapitre sur l'espace (que nous avons décrit par ailleurs) le phénomène des dossiers regroupant différents textes non utilisés dans les textes imprimés antérieurs qui pourraient concerner l'espace. Certains textes sont eux aussi à double entrée et nous avons dû choisir où insérer ces variantes en priorité.

Le principe du choix des variantes essentielles a été de garder des hésitations de sens, toutes les hésitations de sens, et de sacrifier des hésitations de formulations linguistiques ou des hésitations de métaphores, des hésitations de type littéraire.

Nous avons été sensible aux variantes qui apparemment, de pure orthographe, avaient une portée considérable ; nous pensons par exemple à la variante du chapitre 1, page 15, de l'édition précédente [(1968), cf. p. 65 du présent ouvrage] où Halbwachs avait d'abord écrit : « à condition de se placer au point de vue d'un groupe et de se replacer dans un courant de pensée collective » et il corrige la phrase en un pluriel qui (comme nous l'avons dit dans la postface) a une grande importance, il le corrige : « au point de vue d'un ou de plusieurs groupes et de se replacer dans un ou plusieurs courants de pensée collective ».

Un certain nombre de variantes qui n'ont pas été biffées sont en notes. Au contraire, les variantes qui pouvaient s'intégrer directement dans le texte ont été insérées puisque aussi bien la plupart des textes omis par les éditeurs précédents étaient des variantes.

Parfois, dans quelques cas, nous n'avons pas réussi à lire un ou deux mots d'Halbwachs, trop raturés et nous en indiquons la présence par trois petits points (...).

La variante 189 (la dernière variante par rapport au texte de l'édition précédente) concerne l'article sur les musiciens ; cette variante 189 pourrait s'appeler aussi bien « variante 1 bis », du fait que l'article est inséré comme chapitre 1 du livre.

Le troisième groupe d'adjonctions de l'édition critique est constitué par les textes insérés entre crochets. Trente-cinq pages de texte ont été insérées sur les 201 primitives. Ces insertions sont au nombre de 21.

Le texte 1 constitue le nouveau chapitre 1 (« La mémoire collective chez les musiciens ») et correspond aux pages 168-201 de la précédente édition.

Le texte 2 est une modification, un espacement de paragraphes aux pages 62-63.

Le texte 3 se trouve à la page 65.

Le texte 4 est un long texte situé à la page 77 et allant jusqu'à la page 89. C'est un texte de douze pages où Halbwachs reprend, à partir d'un manuscrit ancien, les réflexions contenues dans ses cahiers qui datent de la période 1925-1932, sur les illusions de mémoire. Il s'appuie sur Proust et sur la notion de mémoire involontaire contre la notion de mémoire inconsciente. Il analyse le sentiment de l'effort d'être sur le point de découvrir un souvenir comme expérience de l'incapacité d'aller jusqu'à cette découverte : il interprète cette sensation par l'appartenance d'un même souvenir à plusieurs groupes, à plusieurs mémoires collectives.

Pour défendre cette position suivant laquelle un souvenir qui nous est difficile d'évoquer est un souvenir qui appartient à des groupes dont nous avons perdu la familiarité, il se centre sur la réfutation du « jeu invisible des forces psychologiques inconscientes » et il récuse la logique d'association des idées par contiguïté qui pouvait expliquer l'inconscient de Bergson et qui explique celui de Freud.

Il cherche alors (et le texte en ce sens pourrait être daté des

années 1930) à expliquer l'association des idées par un lien causal rationnel. Sa réfutation de l'association des idées consiste à dire que l'action des groupes entre eux qui explique la liaison d'un souvenir avec un autre souvenir.

Ce texte renvoie au schéma de l'explication du chapitre 2 où Halbwachs explique le souvenir de l'enfant par le croisement entre l'influence d'un courant de pensée non perçu et l'idée « qu'il [est] difficile d'apercevoir les forces, les milieux sociaux du dehors, qui déterminent le cours de nos pensées ».

Le texte 5 est une omission avant le deuxième paragraphe de la page 89.

Le texte 6 rétablit un paragraphe omis page 91.

Le texte 7 est inséré à la page 108 et évoque l'expérience du voyage en même temps que le thème de l'expérience affective que subit l'enfant dans sa famille, sous le choc d'un événement. Il décrit cette demi-conscience que les membres d'une famille ont d'une visite faite au père de famille, demi-conscience puisque ces membres ne savent pas ce dont il s'agit et qui est le visiteur, mais ils savent qu'à un moment donné le père de famille a pu appartenir à deux groupes : la famille et puis les étrangers, alors qu'il n'en était pas de même du reste de la famille.

Le texte 8 est inséré à la page 121 et conteste le concept de mémoire historique chez l'enfant.

Le texte 9 est inséré page 137.

Le texte 10 correspond au texte omis à la fin du chapitre sur la mémoire historique. La question est de savoir s'il serait possible, à la limite, que le sentiment d'identité personnelle puisse s'éveiller dans une conscience isolée. Il faut rapprocher ce texte à la fois de ce qui sera dit plus loin dans le chapitre sur l'espace à propos de la société des objets et ce qui sera dit dans un autre texte omis à propos de la conscience du temps que l'on pourrait imaginer chez l'animal.

Il y a là comme un passage à la limite où Halbwachs se sert alors la continuité leibnizienne entre l'infra-conscient et le conscient.

Le texte 11 est inséré page 145.

Le texte 12 est inséré pages 146-147, ce texte est comme en écho avec le texte 10 sur la société des objets.

Les textes 13 et 14 sont insérés page 181 et ils convergent. Le premier (texte 13) a montré que le temps collectif se stabilise et le second (texte 14) que le temps ne conserve de la vie du groupe que le souvenir du général et non le détail particulier, mais que la convergence des mémoires temporelles générales des groupes permet de garder la mémoire temporelle d'un individu ou d'une situation individuelle.

Le texte 15 est inséré page 191. C'est un texte polémique, sarcastique, contre Bergson où Halbwachs parle de la vanité et de l'orgueil à s'attribuer une mémoire personnelle, une durée que l'on serait libre de dilater ou de contracter à son gré.

Le texte 16 est inséré page 192.

Le texte 17 est inséré page 210.

Le texte 18 (pages 210-214) est un des textes insérés les plus importants. Il correspond à l'espace géométrique qui est signalé avoir été omis. Il part de la vision en Dieu chez Malebranche et du problème de savoir si l'on pourrait saisir, à partir d'un regard géométrique général, une individualité (comme une statue de saint Augustin). Il développe l'idée, si centrale, de la société des géomètres qui est l'écho de ce qui avait déjà été acquis en 1939 sous le titre de société des musiciens.

Une double volonté se dégage dans ce texte : prolonger la société des musiciens par autant de sociétés de savoir qu'il est possible, puisque à côté de la société des géomètres dont il est question dans ce texte, on trouvera plus loin dans un texte ultérieur inséré la présence de l'idée d'une société des peintres. L'intérêt d'une société savante, son regard sur l'espace général, c'est un ensemble de notions, un ensemble de logiques, un ensemble de pratiques par lequel elle découpe dans l'espace général de la société un espace savant.

Le texte 19 se trouve à la page 223. Il justifie l'idée que la vie économique puisse articuler l'échange, la mémoire, la mémoire de l'échange et l'échange de la mémoire. Il y a là comme un écho des choix anciens d'Halbwachs concernant l'importance de la théorie de l'échange à la fin du XIXe siècle.

Le texte 20 est à insérer à la page 224.

Le texte 21 est à insérer à la page 233 et correspond aux trois

petits points par lesquels les éditeurs antérieurs signalaient un texte manquant. C'est un beau texte de quatre pages où Halbwachs va de la durée matérielle qu'est l'espace au cadre social, et réciproquement. Où Halbwachs (et nous avons repris ce thème en postface) fait allusion à une troisième école de savoir qui est la société des peintres, après la société des musiciens et la société des géomètres.

CHAPITRE 1

La mémoire collective chez les musiciens[1]

Le souvenir d'un mot se distingue du souvenir d'un son quelconque, naturel ou musical, en ce qu'au premier correspond toujours un modèle ou un schéma extérieur, fixé soit dans les habitudes phonétiques du groupe (c'est-à-dire sur un support organique), soit sous forme imprimée (c'est-à-dire sur une surface matérielle), alors que la plupart des hommes, lorsqu'ils entendent des sons qui ne sont pas des mots, ne peuvent guère les comparer à des modèles qui seraient purement auditifs, parce que ceux-ci leur manquent.

Certes, lorsque, dans mon cabinet de travail, je lève la tête pour écouter un moment les bruits du dehors et du dedans, je puis dire : ceci, c'est le bruit d'une pelle à charbon dans le corridor, cela, c'est le pas d'un cheval dans la rue, c'est le cri d'un enfant, etc. Mais, on le voit, ce n'est pas autour d'une représentation typique auditive que se groupent d'ordinaire les sons ou les bruits d'une même catégorie : quand je veux reconnaître ces bruits, je songe aux objets ou aux êtres qui, à ma connaissance, en produisent d'analogues, c'est-à-dire que je me reporte à des notions qui ne sont pas essentiellement d'ordre sonore. C'est le son qui fait penser à l'objet, parce qu'on reconnaît l'objet à travers le son ; mais l'objet lui-même (c'est-à-dire le modèle auquel on se reporte) évoquerait rarement tout seul le son. Quand on entend un cliquetis de chaînes, ou bien un bruit de brides froissées, de chevaux au galop,

1. Extrait de la *Revue philosophique*, mars-avril 1939, p. 136 à 165.

un claquement de fouet, on pense à des prisonniers, à une course de chars. Que ces spectacles nous apparaissent sur l'écran d'un cinématographe, sans qu'un orchestre invisible les accompagne en imitant les sons, nous n'évoquerons pas nous-mêmes les sons, et les figures qui s'agitent dans le silence nous feront beaucoup moins illusion.

Mais il n'en est pas autrement lorsqu'il s'agit de la voix humaine, et que notre attention se porte non plus sur les mots eux-mêmes, mais sur le timbre, sur l'intonation et l'accent. Supposons que dans l'obscurité ou au téléphone nous entendions parler des personnes que nous connaissons et que nous ne connaissons pas, chacune à son tour. Nous entendons une personne sans la voir, si bien que nous ne pouvons songer qu'à sa voix. Mais à quoi sa voix nous fait-elle penser ? Rarement nous nous reporterons à des modèles auditifs, comme si ce qui nous intéressait surtout était de distinguer ces voix suivant leur qualité et l'action qu'elles peuvent exercer sur les oreilles d'un public : point de vue qui passe peut-être au premier plan aux concours du Conservatoire, point de vue de directeur de théâtre. Nous songerons plutôt, quand nous entendrons des voix connues, aux personnes que nous reconnaissons derrière elles, et, quand nous entendrons des voix inconnues, au caractère et aux sentiments qui s'y révèlent, ou qu'elles paraissent exprimer. Ainsi nous nous reportons à un certain nombre d'idées qui nous sont familières, idées et réflexions accompagnées d'images : figures de nos parents, de nos amis, mais aussi figures qui représentent à nos yeux la douceur, la tendresse, la sécheresse, la méchanceté, l'aigreur, la dissimulation. C'est avec ces notions stables, aussi stables que les notions d'objets, que nous confronterons les voix entendues, pour les reconnaître ou pour nous mettre en mesure de les reconnaître. De là notre étonnement quelquefois, lorsque nous rencontrons une personne qui nous est étrangère et qui parle avec la même voix qu'un de nos parents, qu'un de nos amis ; étonnement et même sentiment qu'il y a là quelque chose de comique, comme si notre parent avait mis un masque, ou comme si l'étranger s'était trompé en prenant une voix qui n'était pas à lui. De même lorsque l'intensité de l'émission vocale est en désaccord avec l'apparence physique, qu'elle est forte chez un être fluet, etc.

Venons-en aux sons musicaux. Si, pour les fixer dans notre mémoire et nous les rappeler, nous en étions réduits à les entendre, le plus grand nombre des notes ou des ensembles de sons musicaux qui frappent nos oreilles nous échapperaient vite. Berlioz a raconté dans ses mémoires qu'une nuit il composa mentalement une symphonie qui lui paraissait admirable. Il allait la noter sur le papier, lorsqu'il réfléchit que, pour la faire exécuter, il lui faudrait perdre beaucoup trop de temps et d'argent en démarches, si bien qu'il décida d'y renoncer et ne nota rien. Le lendemain matin, il ne lui restait aucun souvenir de ce qu'il se représentait et de ce qu'il entendait intérieurement, quelques heures plus tôt, avec une telle netteté. À plus forte raison en est-il ainsi de ceux qui n'ont appris ni à déchiffrer, ni à exécuter. Qu'ils sortent d'un concert où ils ont entendu une œuvre pour le première fois, il ne reste dans leur mémoire presque rien. Les motifs mélodiques se séparent et leurs notes s'éparpillent comme les perles d'un collier dont le fil est rompu. Certes on peut, même quand on est ignorant de la transcription musicale, reconnaître et se rappeler telle ou telle suite de notes, airs, motifs, mélodies, et même accords, et parties d'une symphonie. Mais alors ou bien il s'agit de ce qu'on a entendu plusieurs fois, et qu'on a appris à reproduire vocalement. Les sons musicaux ne se sont pas fixés dans la mémoire sous forme de souvenirs auditifs, mais nous avons appris à reproduire une suite de mouvements vocaux. Quand nous retrouvons ainsi un air, nous nous reportons à un de ces schèmes actifs et moteurs dont parle M. Bergson qui, bien qu'ils soient fixés dans notre cerveau, restent en dehors de notre conscience. Ou bien il s'agit de suites de sons que nous serions incapables de reproduire nous-mêmes, mais que nous reconnaissons quand les autres les exécutent et rien qu'à ce moment.

Supposons alors que le même air que nous avions entendu précédemment jouer au piano soit exécuté maintenant sur un violon. Où est le modèle auquel nous nous reportons, quand nous le reconnaissons ? Il doit se trouver à la fois dans notre cerveau, et dans l'espace sonore. Dans notre cerveau, sous forme de disposition acquise antérieurement à reproduire ce que nous avons entendu, mais disposition insuffisante et incomplète, parce que nous n'au-

rions pas pu le reproduire. Mais les sons entendus à présent viennent à la rencontre de ces mouvements de reproduction ébauchés, si bien que ce que nous reconnaissons c'est ce qui, dans ces sons, s'accorde avec les mouvements, c'est-à-dire non pas le timbre, mais essentiellement la différence de hauteur des sons, les intervalles, le rythme, ou en d'autres termes ce qui, de la musique, peut en effet se transcrire et se figurer par des symboles visuels. Certes, nous entendons autre chose. Nous entendons les sons eux-mêmes, les sons du violon, si différents des sons du piano, l'air exécuté sur le violon, si différent de l'air exécuté au piano. Si nous reconnaissons cependant cet air, c'est que, sans lire les notes, les voir telles qu'elles sont inscrites sur la partition, nous nous représentons cependant à notre manière ces symboles qui dictent les mouvements des musiciens et qui sont les mêmes, qu'ils jouent du piano ou du violon. Ainsi, il n'y aurait pas de reconnaissance, et la mémoire ne retiendrait rien, s'il n'y avait pas de mouvements dans le cerveau, et des notes sur la portée des musiciens.

Nous avons distingué dans ce qui précède deux façons, pour des personnes qui ne savent ni lire la musique, ni jouer d'un instrument, de se rappeler un motif musical. Les uns se le rappellent parce qu'ils peuvent le reproduire en chantant. Les autres se le rappellent parce qu'ils l'ont déjà entendu et en reconnaissent certains passages. Considérons maintenant deux façons encore, mais cette fois pour des musiciens ou pour des personnes qui savent lire la musique, de se rappeler également un motif musical. Les uns se le rappellent parce qu'ils peuvent l'exécuter, et les autres, parce qu'ayant lu d'avance ou lisant maintenant la partition, ils le reconnaîtront lorsqu'ils l'entendront exécuter. Entre ces deux catégories de musiciens dont les uns exécutent, et les autres écoutent tout en se représentant les symboles musicaux et leur suite, il y a le même rapport qu'entre ceux qui chantent un air, et ceux qui le reconnaissent à l'audition, alors que ni les uns ni les autres ne savent lire la musique. La mémoire musicale, dans les groupes de musiciens, est naturellement plus étendue et bien plus sûre que dans les autres. Étudions d'un peu plus près quel en paraît être le mécanisme à qui examine ces groupes du dehors.

Voici, dans une salle de concert, un ensemble d'exécutants qui

forment un orchestre. Lorsque chacun d'eux joue sa partie, il a les yeux fixés sur une feuille de papier où sont reproduits des signes. Ces signes représentent des notes, leur hauteur, leur durée, les intervalles qui les séparent. Tout se passe comme si c'était là autant de signaux, placés en cet endroit pour avertir le musicien et lui indiquer ce qu'il doit faire. Ces signes ne sont pas des images de sons, qui reproduiraient les sons eux-mêmes. Entre ces traits et ces points qui frappent la vue, et des sons qui frappent l'oreille, il n'existe aucun rapport naturel. Ces traits et ces points ne représentent pas les sons, puisqu'il n'y a entre les uns et les autres aucune ressemblance, mais ils traduisent dans un langage conventionnel toute une série de commandements auxquels le musicien doit obéir, s'il veut reproduire les notes et leur suite avec les nuances et suivant le rythme qui convient.

Mais que voit en réalité le musicien, lorsqu'il regarde ces pages ? Ici, comme dans le cas de n'importe quelle lecture, suivant que le lecteur est plus ou moins exercé, le nombre des signes qui impressionnent sa rétine diminue ou augmente. Distinguons les signes eux-mêmes et les combinaisons où ils entrent. Ces signes sont en nombre limité, et chacun d'eux est relativement simple. On peut admettre qu'à force de les lire et d'exécuter les ordres qu'ils lui transmettent, le musicien s'en est pleinement assimilé le sens, c'est-à-dire, si l'on veut, qu'ils sont inscrits d'une manière ou de l'autre dans son cerveau : il n'a pas besoin de les voir pour se les rappeler. Les combinaisons qu'on peut former entre ces signes, au contraire, sont en nombre illimité, et quelques-unes d'entre elles sont très compliquées, en sorte qu'il est inconcevable que toutes ces combinaisons se conservent telles quelles, dans l'écorce cérébrale, sous forme de mécanismes qui prépareraient les mouvements nécessaires pour les reproduire.

Aussi bien cela n'est-il pas nécessaire. En fait, ces combinaisons de signes sont inscrites hors du cerveau, sur des feuilles de papier, c'est-à-dire qu'elles se conservent matériellement au-dehors. Certes (sauf en des cas tout à fait exceptionnels), le cerveau d'un musicien ne contient pas, ne conserve pas la notation, sous une forme quelconque mais suffisante pour qu'il puisse les reproduire, de tous les morceaux de musique qu'il a déjà joués et qu'il est

appelé à exécuter de nouveau. Au moment même où il exécute un morceau qu'il a répété le musicien ne le sait point tout à fait par cœur en général, puisqu'il a besoin de regarder au moins de temps en temps la portée. Remarquons que, s'il ne s'était pas assimilé d'abord les signes simples et élémentaires, et même les combinaisons les plus fréquentes qui comprennent ces signes, il serait, lorsqu'il exécute en lisant la partition, dans la même situation qu'une personne qui lit tout haut et qui doit s'arrêter à chaque instant parce qu'il y a des lettres qu'elle ne reconnaît pas. Alors il ne pourrait jouer dans un orchestre et en public qu'à condition d'avoir appris par cœur ; il n'aurait plus besoin de portée ; mais il lui faudrait bien plus de travail avant chaque exécution, et cela limiterait le nombre des morceaux qu'il serait en mesure d'exécuter. C'est parce que les signes et combinaisons musicales simples subsistent dans le cerveau, qu'il est inutile que s'y conservent aussi les combinaisons complexes, et qu'il suffit qu'elles le soient sur des feuilles de papier. La partition joue donc ici exactement le rôle de substitut matériel du cerveau.

Qu'on observe l'attitude et les mouvements des musiciens, dans un orchestre. Chacun d'eux n'est qu'une partie d'un ensemble qui comprend les autres musiciens et le chef d'orchestre. En effet ils jouent d'accord et en mesure ; souvent chacun connaît non pas seulement sa partie mais aussi les autres, et la place de la sienne au milieu des autres. Cet ensemble comprend aussi les partitions écrites. Or, ici, comme dans tout organisme, le travail se divise, les fonctions sont exécutées par des organes différents, et l'on peut dire que si les centres moteurs qui conditionnent les mouvements des musiciens sont dans leur cerveau ou dans leur corps, leurs centres visuels se trouvent en partie au-dehors, puisque leurs mouvements sont reliés aux signes qu'ils lisent sur leurs partitions.

Cette description, reconnaissons-le, ne correspond qu'approximativement à la réalité. Quelques-uns des musiciens, en effet, pourraient exécuter par cœur toute leur partie. D'autres, alors même qu'ils suivent des yeux les notes sur la portée, savent par cœur des fragments entiers de la partie qu'ils jouent. Suivant les aptitudes personnelles du musicien, suivant qu'il s'est plus ou moins exercé et qu'il a répété plus ou moins souvent, il pourra se passer plus ou moins de l'appui extérieur que les signes écrits ou imprimés offrent à sa mémoire. Mais, quelle que soit sa virtuosité, il ne retiendra tout de même pas toutes les œuvres qu'il a jouées, de façon à être en mesure de reproduire à volonté, et à n'importe quel moment, l'une quelconque d'entre elles. En tout cas : isolez le musicien, privez-le de tous ces moyens de traduction et de fixation des sons que représente l'écriture musicale : il lui sera bien difficile et presque impossible de fixer dans sa mémoire un si grand nombre de souvenirs.

Les signes musicaux et les modifications cérébrales qui leur répondent diffèrent des sons et des vestiges que les sons laissent dans notre cerveau en ce qu'ils sont artificiels. Ils résultent de conventions, et n'ont de sens que par rapport au groupe qui les a inventés ou adoptés. Un physiologiste qui ignorerait tout de la musique, qui ne saurait pas qu'il y a des concerts, des orchestres et des musiciens, s'il pouvait pénétrer dans leur cerveau, apercevoir les mouvements qui s'y produisent et les rattacher à leurs causes extérieures, saurait bien que certains d'entre eux résultent de ces phénomènes physiques naturels qu'on appelle les sons. Mais observant le cerveau d'un musicien au moment où il exécute en lisant une partition, à côté des vestiges cérébraux des sons, le physiologiste en distinguerait d'autres qu'il rattacherait à des caractères figuratifs, à des signes imprimés, dont tout ce qu'il pourrait dire c'est qu'on ne les rencontre pas dans la nature.

Il éprouverait peut-être le même étonnement que Robinson lorsque explorant son île, sur le sable, non loin de la mer, il aperçoit des traces de pas. Supposons que ces traces aient été laissées par des hommes venus le jour précédent sans qu'il les ait vus, et qui sont repartis. Il y a bien d'autres vestiges encore : traces d'animaux, plumes d'oiseaux, coquilles sur le rivage. Mais les traces de pas humains diffèrent de toutes les autres en ce que celles-ci sont apparues dans l'île par le seul jeu des forces naturelles. L'île, peut-on dire, les a produites toute seule. Mais une île déserte ne produit pas toute seule des traces de pas. Lorsqu'il se penche sur ces traces, Robinson voit donc en réalité quelque chose qui n'est

plus son île. Bien qu'ils soient marqués sur le sable, ces pas le transportent ailleurs. Par eux il reprend contact avec le monde des hommes, car ils n'ont de sens que si on les replace dans l'ensemble des traces que laissent, sur les différentes parties du sol, les allées et venues des membres du groupe. Il en est de même de ces marques laissées par les signes dans la substance cérébrale. Elles révèlent l'action qu'exerce sur un cerveau d'homme ce qu'un physiologiste pourrait appeler un système ou une colonie d'autres cerveaux humains.

Ce genre d'action offre ceci de particulier qu'il s'exerce par l'intermédiaire de signes, c'est-à-dire qu'il suppose un accord préalable et un accord continu entre les hommes, sur la signification de ces signes. Ces modifications, bien qu'elles se produisent dans divers cerveaux, n'en constituent pas moins un tout, puisque l'une répond exactement à l'autre. Bien plus, le symbole et en même temps l'instrument de cette unité, de l'unité de ce tout, existent matériellement : ce sont les signes musicaux et les feuilles imprimées de la partition. Tout ce qui se produit dans le cerveau en raison de cet accord ou de cette unité ne peut être considéré isolément.

Pour quelqu'un qui ignorerait l'existence du groupe dont fait partie le musicien, l'action exercée sur son cerveau par les signes ne saurait être qu'insignifiante, parce qu'il ne l'apprécierait que d'après les propriétés purement sensibles du signe lui-même. Or ces propriétés ne distinguent guère le signe de beaucoup d'autres objets de la vue qui n'exercent sur nous aucune action. Pour rendre à la perception de ce signe toute sa valeur, il faut la replacer dans l'ensemble dont elle fait partie : c'est dire que le souvenir d'une page couverte de notes n'est qu'une partie d'un souvenir plus large, ou d'un ensemble de souvenirs : en même temps qu'on voit en pensée la partition, on entrevoit aussi tout un milieu social, les musiciens, leurs conventions, et l'obligation qui s'impose à nous, pour entrer en rapports avec eux, de nous y plier.

Considérons maintenant, une fois encore, les musiciens qui jouent dans un orchestre. Ils ont tous les yeux fixés sur leurs partitions, et leurs pensées ainsi que leurs gestes s'accordent parce que celles-ci sont autant de copies d'un même modèle. Supposons

qu'ils aient tous assez de mémoire pour qu'il leur soit possible de jouer sans regarder ces pages couvertes de signes, ou pour n'y porter qu'un coup d'œil de temps en temps. Les partitions sont là. Mais elles pourraient aussi bien ne pas y être. Si elles n'y étaient pas, rien ne serait changé, puisque leurs pensées s'accordent, et que les partitions n'ont pas d'autre rôle que de symboliser l'accord de leurs pensées. Ne pourra-t-on pas dire alors qu'il n'y a pas lieu d'expliquer la conservation des souvenirs musicaux par les partitions, comme si la mémoire avait besoin de s'appuyer sur un objet matériel qui dure, puisque précisément les partitions cessent de jouer un rôle à partir du moment où le souvenir est acquis ? Lorsque nous disions que les musiciens et leurs partitions forment un ensemble, et qu'il faut envisager tout cet ensemble pour expliquer la conservation des souvenirs, ne nous placions-nous pas au moment où le souvenir n'existe pas encore, mais où il se forme, et l'objet matériel extérieur, la partition, ne va-t-elle pas disparaître à partir du moment où le souvenir existe, et où il dépend de nous et de nous seul de l'évoquer ? Dès lors il faudrait en revenir à la théorie purement physiologique de la mémoire, c'est-à-dire admettre que le cerveau suffit pour rendre compte du rappel et de la reconnaissance de ces souvenirs.

Nous croyons cependant qu'entre un musicien qui joue par cœur et un musicien qui suit les notes sur une portée il n'y a qu'une différence de degré. Remarquons qu'avant qu'il joue par cœur, il a bien fallu que le premier lise et relise sa partie. Que la dernière lecture se place au moment de l'exécution, ou quelques heures avant, ou quelques jours, ou même à un plus long intervalle, le temps qui s'écoule entre ceci et cela ne change pas la nature de l'action que le système de signes exerce sur celui qui le traduit. Il n'y a pas de sensation qui ne demande un certain temps pour que nous en prenions conscience, parce qu'il n'y a jamais contact immédiat entre la conscience et l'objet. Le plus souvent la sensation n'est formée et n'existe qu'au moment où son objet n'est plus là : dira-t-on cependant que l'objet n'est pas cause de la sensation ? Nous avons dit ailleurs qu'il y a lieu de distinguer la mémoire active, qui consiste à nous rappeler ou à reconnaître un objet dont nous avons cessé de subir l'action, et la résonance, ou l'action

retardée et continuée qu'un objet exerce encore sur notre esprit, bien qu'un intervalle de temps plus ou moins long nous sépare du moment où nous l'avons perçu. Ainsi, l'objet peut n'être plus là. Mais si l'action qu'il exerce dure encore, le système que forment la représentation et l'objet n'en est pas moins un circuit continu, fermé par l'objet, si éloigné dans le temps qu'il puisse être. Ici, l'objet est un ensemble de signes. L'action qu'il exerce, ce sont les commandements qu'il transmet au sujet. Le musicien ne lit plus la partition. Il se comporte cependant comme s'il la lisait. Ce n'est pas que les signes aient passé de la partition dans son esprit, en tant qu'images visuelles. Car il ne les voit plus. Dira-t-on que les mouvements qu'il accomplit se sont liés, qu'un mécanisme s'est monté dans son cerveau, si bien que chacun d'eux détermine automatiquement celui qui le suit ? Sans doute. Mais ce qu'il faut précisément expliquer, c'est que ce mécanisme se soit monté. Il faut bien le rattacher à sa cause, qui lui est extérieure, c'est-à-dire au système de signes fixé par le groupe sur le papier.

Voici un tableau de cire sur lequel on a gravé une suite de lettres et de mots. Il reproduit en creux ce que les caractères présentaient en relief. Écartons maintenant les caractères. L'empreinte demeure, et l'on pourrait se figurer que les traces laissées par les caractères sont liées l'une à l'autre, et que chaque mot s'explique par celui qui le précède. Mais nous savons bien qu'il n'en est rien, que l'empreinte en creux s'explique par la composition en relief, et que l'action de celle-ci subsiste, et ne change pas de nature, alors même que les caractères en relief ne sont plus appliqués sur leur empreinte. De même lorsqu'un homme s'est trouvé au sein d'un groupe, qu'il y a appris à prononcer certains mots dans un certain ordre, il peut bien sortir du groupe et s'en éloigner. Tant qu'il use encore de ce langage, on peut dire que l'action du groupe s'exerce toujours sur lui. Le contact n'est pas plus interrompu entre lui et cette société qu'entre un tableau et les mains ou la pensée du peintre qui l'a composé autrefois. Il ne l'est pas davantage entre un musicien et une page de musique qu'il a lue ou relue plusieurs fois, alors même qu'il paraît s'en passer maintenant. En réalité, loin de s'en passer, il ne peut jouer que parce que la page de musique est là, invisible, mais d'autant plus active, de même qu'on

n'est jamais mieux obéi que quand on n'a pas besoin de répéter chaque fois les mêmes ordres.

Nous pouvons dire maintenant où se trouve le modèle qui nous permet de reconnaître les pièces musicales dont nous nous souvenons. Nous avons insisté sur cet exemple parce que les souvenirs musicaux sont infiniment divers, et qu'on croit bien être ici, comme disent les psychologues, dans le domaine de la qualité pure. Chaque thème, chaque phrase, chaque partie d'une sonate ou d'une symphonie est unique en son genre. En l'absence de tout système de notation, une mémoire qui voudrait retenir tout ce qu'un musicien doit jouer dans une série de concerts devrait, semble-t-il, aligner les impressions de chaque instant les unes à la suite des autres. Quelle complication infinie faudrait-il attribuer au cerveau pour qu'il puisse enregistrer et conserver séparément tant de représentations et tant d'images ?

Mais, nous dit M. Bergson, ce n'est pas nécessaire. Il suffit que nous nous reportions à un modèle schématique, où chaque morceau entendu se trouve remplacé par une série de signes. Nous ne sommes plus obligés de retenir séparément tous les sons successifs dont chacun, nous l'avons dit, est unique en son genre, mais un petit nombre de notes, autant qu'il y a de signes musicaux. Évidemment, il faut encore retenir les modes divers de combinaison de ces sons, et il y en a beaucoup, tous différents, autant qu'il y a de morceaux distincts. Mais ces combinaisons complexes se décomposent en combinaisons plus simples, les combinaisons simples sont plus nombreuses sans doute que les notes, néanmoins, elles se reproduisent souvent dans un même morceau, ou d'un morceau à l'autre. Un musicien exercé, et qui a joué un grand nombre de pièces différentes, sera comme quelqu'un qui a beaucoup lu. Les mots aussi sont plus nombreux que les lettres, et les combinaisons de mots sont plus nombreuses que les mots eux-mêmes. Ce qui est nouveau, à chaque page, ce ne sont pas les mots, ni même les membres de phrase : tout cela, on le retiendrait assez vite. Ce qu'il faut retenir maintenant ou comprendre, ce sur quoi l'attention doit se porter, c'est la combinaison des motifs élémentaires, des assemblages de notes ou de mots déjà connus. Ainsi se trouve réduite et simplifiée la tâche de la mémoire. On

comprend ainsi qu'on puisse apprendre par cœur des morceaux entiers, un grand nombre de morceaux, et reconnaître, en l'entendant, toute la suite de notes qu'ils déroulent : il suffit qu'on ait présent à l'esprit, d'une manière ou de l'autre, un modèle qui représente schématiquement comment des termes connus entrent dans un nouveau mode de combinaison. Il suffit de se représenter un assemblage de signes.

Mais ces signes, d'où viennent-ils ? Ce modèle schématique, comment prend-il naissance ? Plaçons-nous au point de vue de M. Bergson, qui considère un individu isolé. Cet homme entend plusieurs fois un même morceau de musique. À chaque audition correspond une suite d'impressions originales qui ne se confond avec aucune autre. Mais à chaque audition il se produit dans son système cérébro-spinal une suite de réactions motrices, toujours de même sens, qui se renforcent d'une audition à l'autre. Ces réactions finissent par dessiner un schème moteur. C'est ce schème qui constitue le modèle fixe auquel nous comparons ensuite le morceau entendu, et qui nous permet de le reconnaître, et même de le reproduire. Sur ce point, M. Bergson accepte la théorie physiologique de la mémoire, qui explique par le cerveau individuel, et par lui seul, ce genre de rappel et de reconnaissance.

Certes des hommes qui ont l'oreille également juste ne réagiront pas cependant de la même manière à l'audition, répétée aussi souvent qu'on voudra, d'un même morceau, suivant qu'ils savent ou ne savent pas déchiffrer les caractères musicaux. Mais il n'y a des uns aux autres qu'une différence de degré. Un musicien qui a déchiffré un morceau avant de l'entendre l'a décomposé. Son attention s'est portée d'abord sur les éléments, représentés par les notes, et il a isolé d'abord l'une de l'autre les réactions motrices qui correspondent à chacune d'elles. La répétition plus fréquente des mêmes mouvements leur a donné plus de relief. Il s'est exercé ensuite à combiner ces mouvements, suivant les combinaisons de notes qu'il entendait et qu'il lisait. C'est pourquoi il en a une idée claire : il sait tout ce qu'elles contiennent. Quoi d'étonnant qu'il puisse maintenant figurer cet assemblage de mouvements à l'aide de signes ? Un homme qui n'a point porté d'abord son attention sur les réactions élémentaires que déterminent en lui les sons isolés, ou les combinaisons simples de sons, aura beaucoup plus de mal à distinguer les mouvements qu'il accomplit lorsqu'il entend un morceau de musique. Ces mouvements seront plus confus et moins précis. Ils demeureront le plus souvent à l'état d'ébauches motrices. Mais ils ne différeront pas essentiellement de ce qu'ils seraient chez un musicien. Ce qui le prouve, c'est que des personnes qui n'ont pas appris la musique réussissent cependant à se rappeler certains motifs, soit qu'elles les aient entendus plus souvent, soit que, pour une raison ou l'autre, elles les aient remarqués plus que les motifs voisins.

Les signes musicaux, d'après M. Bergson, ne joueraient donc pas un rôle indispensable. Bien au contraire, les signes musicaux ne pourraient exister que du jour où nous distinguerons les notes élémentaires. Mais ce qui serait donné, ce serait des ensembles de sons fondus l'un dans l'autre, c'est-à-dire un tout continu. Il faudra donc que nous le décomposions d'abord, c'est-à-dire qu'à chaque son ou assemblage élémentaire de sons notre système nerveux réponde par une réaction distincte. Alors nous pourrons représenter ces mouvements séparés par autant de signes. Ce sont donc les mouvements du cerveau qui se transformeraient en signes, et non les signes qui donneraient naissance aux mouvements du cerveau. Il est d'ailleurs naturel qu'on puisse remonter des notes aux mouvements, puisque les notes ne sont que la traduction de ces mouvements : mais les mouvements viendraient d'abord, comme le texte avant la traduction.

Il y a cependant un fait dont cette explication ne tient pas compte, sans doute parce qu'il n'apparaît pas en pleine lumière, lorsqu'on suppose que l'homme est isolé. Ce fait, c'est que ces signes résultent d'une convention entre plusieurs hommes. Le langage musical est un langage comme les autres, c'est-à-dire qu'il suppose un accord préalable entre ceux qui le parlent. Or, pour apprendre un langage quelconque, il faut se soumettre à un dressage difficile, qui substitue à nos réactions naturelles et instinctives une série de mécanismes dont nous trouvons le modèle tout fait hors de nous, dans la société.

Dans le cas du langage musical, on pourrait croire qu'il en est autrement. Il y a en effet une science des sons qui repose sur des

données naturelles, physiques et physiologiques. Admettons que le système cérébral et nerveux de l'homme soit un appareil de résonance, capable naturellement d'enregistrer et de reproduire les sons. Le langage musical se bornerait à fixer sous forme de signes les mouvements de ces appareils placés dans un milieu sonore. La convention que nous indiquons serait donc fondée dans la nature, et elle existerait virtuellement tout entière dès qu'un seul de ces appareils serait donné. Mais, lorsqu'on raisonne ainsi, l'on oublie que les hommes, et même les enfants, avant d'apprendre la musique, ont entendu déjà beaucoup d'airs, de chants, de mélodies, que leur oreille et leur voix ont contracté déjà bien des habitudes. En d'autres termes, ces appareils ont fonctionné déjà depuis longtemps, et, entre leurs mouvements, il n'y a pas qu'une simple différence de degré, comme si les uns étaient plus sonores que les autres, ou comme si les mêmes notes y étaient plus distinctes. Mais les notes sont différentes, ou plutôt elles sont combinées différemment. La difficulté consiste précisément à faire en sorte qu'ils deviennent ou redeviennent des appareils identiques, dont les pièces se meuvent de la même manière, et il faut bien alors partir d'un modèle qui ne se confond avec aucun d'entre eux.

Il n'y a pas que la musique des musiciens. L'enfant est bercé de bonne heure par les chansons de sa nourrice. Il répète plus tard les refrains que ses parents fredonnent auprès de lui. Il y a des chansons de jeu, comme il y a des chants de travail. Dans les rues des grandes villes les chants populaires courent de lèvre en lèvre, reproduits autrefois par l'orgue de Barbarie, aujourd'hui par les gramophones. Les mélopées des marchands ambulants, les airs qui accompagnent les danses remplissent l'air de sons et d'accords. Il n'est pas nécessaire que les hommes aient appris la musique pour qu'ils gardent le souvenir d'une quantité d'airs et de chants. En sont-ils plus musiciens pour cela ? Pourtant, s'il n'y avait qu'une différence de degré entre l'homme qui reconnaît un air parce qu'il l'a souvent entendu et le musicien qui le reconnaît parce qu'il l'a lu autrefois ou le lit actuellement sur une portée, on pourrait croire qu'il suffit d'avoir la mémoire remplie d'airs et de chants pour

apprendre très facilement la musique, et, au prix d'un faible effort supplémentaire, pour voir s'étaler en notes écrites les sons répétés ou entendus. Pourtant il n'en est rien. Quelqu'un qui aura entendu beaucoup d'airs devra faire toute son éducation musicale pour se mettre en mesure de les déchiffrer. Il n'y consacrera pas moins de temps et n'y dépensera pas moins de peine que toute autre personne qui n'aurait entendu et retenu qu'un très petit nombre d'airs. Bien plus. Il est possible que celui-là ait plus de peine que celui-ci à s'assimiler le langage musical, parce que ses habitudes vocales anciennes n'ont pas encore disparu. En d'autres termes, il y a deux façons d'apprendre à retenir les sons, l'une populaire, l'autre savante, et il n'y a entre l'une et l'autre aucun rapport.

Comment nous rappelons-nous un air quand nous ne sommes pas musiciens ? Envisageons le cas le plus simple et sans doute le plus fréquent. Lorsqu'on entend un chant qui accompagne des paroles, on y distingue autant de parties qu'il y a de paroles ou de membres de phrase. C'est que les sons paraissent attachés aux mots, qui sont des objets discontinus. Les mots jouent ici le rôle actif. En effet il arrive souvent qu'on peut reproduire un air sans songer aux paroles qui l'accompagnaient. L'air n'évoque pas les paroles. En revanche il est difficile de répéter les paroles d'un chant qu'on connaît bien sans le chanter intérieurement. Il est probable d'ailleurs que, dans le premier cas, quand nous reproduisons un air que nous avons autrefois chanté avec les paroles, les paroles sont là, et leur action s'exerce, bien que nous ne les prononcions pas : chaque groupe de sons correspondant à un mot forme un tout distinct, et l'air est scandé comme une phrase. Mais les mots eux-mêmes et les phrases résultent de conventions sociales qui en fixent le sens et le rôle. Le modèle d'après lequel nous décomposons est toujours hors de nous.

Nous nous rappelons d'autre part des airs qui ne sont pas des chants, ou des chants dont nous n'avons jamais entendu les paroles. Cette fois, l'air et le chant ont été décomposés suivant des divisions marquées par le rythme. Si quelqu'un frappe du doigt la table de façon à reproduire le rythme d'un air que nous connaissons, on peut trouver étrange que cela suffise quelquefois pour nous le rappeler. Ce ne l'est pas plus, au fond, que le rappel d'un

chant au moyen des paroles qui l'ont accompagné. Les coups séparés par des intervalles plus ou moins longs, rapprochés et précipités, isolés ou redoublés, produisent des sons identiques. Cependant ils évoquent une suite de sons de hauteur et d'intensité différentes. Mais il en est de même des paroles, qui, elles non plus, n'ont aucune ressemblance avec les airs qu'elles accompagnent. On cessera de s'étonner si l'on observe que le rythme, de même que les paroles, nous rappelle non les sons mais la manière dont nous avons décomposé leur succession. Dans les mots eux-mêmes, c'est peut-être le rythme qui joue à cet égard le principal rôle. Quand nous chantons de mémoire, ne retrouvons-nous pas souvent les paroles parce que nous nous rappelons le rythme ? Nous scandons les vers, nous groupons les syllabes deux à deux, et, lorsque nous voulons précipiter le chant ou le ralentir, nous changeons de rythme.

Si c'est le rythme en définitive qui joue ici le rôle principal, toute la question revient à savoir ce qu'est le rythme. N'existe-t-il pas dans la nature ? Ne conçoit-on pas qu'un homme isolé puisse découvrir tout seul dans l'espace sonore ces divisions rythmiques ? Si quelque phénomène naturel lui suggérait le rythme il n'aurait pas besoin de le recevoir des autres hommes. Mais les bruits qui nous parviennent de la nature, et d'elle seule, ne se succèdent pas suivant une mesure ou une cadence quelconque. Le rythme est un produit de la vie en société. L'individu tout seul ne saurait l'inventer. Les chants de travail, par exemple, résultent bien du retour régulier des mêmes gestes, mais chez des travailleurs associés : d'ailleurs ils ne rendraient pas le service qu'on en attend si les gestes eux-mêmes étaient rythmés sans eux. Le chant offre un modèle aux travailleurs groupés, et le rythme descend du chant dans leurs gestes. Il suppose donc un accord collectif préalable. Nos langues sont rythmées. C'est ce qui nous permet de distinguer les parties de la phrase et les mots qui, sans cela, se fondraient l'un dans l'autre et ne nous présenteraient qu'une surface continue et confuse sur laquelle notre attention n'aurait aucune prise. Nous sommes de bonne heure familiarisés avec la mesure. Mais c'est la société, et non la nature matérielle qui nous y a pliés.

Cette société, il est vrai, comprend surtout des hommes qui ne savent pas la musique. Entre les chants ou les airs qu'ils entendent et qu'ils répètent, et les sonates ou symphonies jouées par de bons orchestres, il y a sans doute autant de différence qu'entre le rythme des profanes et la mesure des musiciens. Supposons qu'une personne sans éducation musicale assiste à l'exécution d'une œuvre difficile. Elle n'en retiendra rien, ou bien elle s'en rappellera les airs qui paraissent faits pour être chantés, c'est-à-dire qui se rapprochent le plus de ceux qu'elle connaît. C'est ainsi que nous détachons d'une symphonie, d'un drame lyrique, simplement une mélodie, un air de marche, un air de danse, qui pourraient en effet en être détachés, et qui entreraient tout naturellement dans le cadre des chants que le public comprend, retient et adopte sans grande peine.

Pourquoi retenons-nous cette suite de sons seulement, et non les autres ? C'est que nous en saisissons tout de suite le rythme. Non point seulement parce qu'il est simple : mais notre oreille y retrouve des mouvements, une allure, un balancement qu'elle connaît déjà et qui lui est presque familier. Une œuvre prend quelquefois les hommes par ce qu'il y a en elle de plus banal et de plus gros, ou plutôt par ce qui n'était point tel au moment où l'artiste l'a composée, et qui l'est devenu, parce que le public s'en est emparé. Du jour où la chevauchée des Walkyries a passé dans le programme des musiques militaires, ou qu'on a chanté *L'Éveil du printemps* avec les mêmes inflexions et dans le même esprit que n'importe quelle chanson sentimentale, ce n'est pas la faute de Wagner si les auditeurs cultivés n'ont plus été capables qu'au prix d'un effort de n'envisager ces parties que du point de vue de l'ensemble et de les y replacer. Wagner lui-même rappelait qu'au temps de l'opéra italien on venait au concert surtout pour entendre quelques morceaux de bravoure, faits pour mettre en valeur les ressources vocales d'un ténor ou d'une prima donna. Le reste du temps, la musique n'était qu'une sorte de fioriture. On causait, on ne l'écoutait même pas. Wagner a voulu au contraire que le chant fît corps avec le développement musical dans son ensemble, et que la voix humaine ne fût qu'un instrument parmi les autres. Il n'a pas pu empêcher le gros public de retenir surtout de son œuvre les fragments qui paraissaient écrits pour être chantés.

Au début d'un concert, lorsque le silence s'est fait, dès les premières mesures se trouve délimité un espace dans lequel non seulement aucun bruit, mais même aucun souvenir des bruits du dehors ne pénètre plus. Musiciens et auditeurs oublient les chants et les airs qui flottent d'ordinaire dans la mémoire des hommes. Pour comprendre la musique que l'on entend, il n'est plus question de se reporter à ces modèles conventionnels que la société au sens large porte toujours avec elle et ne cesse pas de nous présenter. Mais la société des musiciens déroule devant nous une sorte de ruban invisible où sont marquées des divisions abstraites sans rapport avec les rythmes traditionnels et familiers. Examinons ce rythme particulier qui n'est plus celui du langage et qui n'en dérive pas.

Le rôle de ces divisions ne saurait être de faire reparaître dans la mémoire du musicien, ou de la personne qui l'écoute et qui connaît la musique, la suite des notes elles-mêmes. Comment cela serait-il possible ? Les mesures représentent seulement des intervalles de temps identiques. Ce sont des cadres vides. Il faut que la suite des sons soit donnée, et elle l'est, soit sur la portée où les notes sont inscrites, soit dans l'air à travers lequel elles parviennent au public des musiciens. Mais il faut aussi que nous sachions reproduire ces sons ou les entendre suivant la mesure. Il ne suffit point pour cela de suivre des yeux le bâton du chef d'orchestre, ou d'imprimer à quelque partie de son corps un mouvement rythmique. Il faut s'être exercé au préalable à faire entrer dans une mesure les combinaisons de notes les plus fréquentes, ou à décomposer chaque suite de notes et à y retrouver les divisions de la mesure, suivant qu'on exécute ou qu'on entend. Mais ni l'une, ni l'autre de ces opérations n'est naturelle, parce que ce rythme lui-même et cette mesure ne le sont pas. Le rythme des musiciens en effet n'a rien de commun avec les autres rythmes. Ceux-ci correspondent à des actes qui ne sont pas essentiellement musicaux : comme la marche, la danse, et même la parole qui a pour objet principal de communiquer des pensées et non de reproduire des sons. Le rythme musical suppose, au contraire, un espace qui n'est que sonore, et une société d'hommes qui ne s'intéresse qu'aux sons.

Dans un espace purement sonore, des hommes chez qui le sens de l'ouïe serait très affiné distingueraient dans les sons beaucoup de nuances, entre les divers sons beaucoup de rapports qui nous échappent. Comme une des qualités essentielles du son, du point de vue musical, est sa durée, et aussi la durée de l'intervalle qui le sépare d'un autre, ils seraient sensibles à des différences de temps que nous ne remarquons pas. Supposons que des êtres ainsi doués, et qui s'intéressent tous principalement aux sons, se rapprochent, et s'associent en vue de composer, d'exécuter et d'entendre des œuvres musicales. Pour être admis dans cette société, il faudra être capable d'appliquer des instruments de mesure d'une sensibilité extrême à toutes les combinaisons de sons qui peuvent se rencontrer, soit quant à leur hauteur, leur timbre, leur intensité, soit quant à la vitesse de leur succession et à leur durée. Le rythme et la mesure seront soumis, dans un tel milieu, à des règles beaucoup plus strictes que dans toutes les sociétés où les sensations musicales restent étroitement associées aux autres. Il n'y a pas lieu d'ailleurs d'objecter que cette différence entre le rythme populaire et le rythme des musiciens n'est donc que de degré, et non de nature, puisque ici et là on mesure des temps et des intervalles. Là où la mesure passe au premier plan, peut-il y avoir d'autre différence que quant au degré de précision qu'elle comporte et qu'on lui impose ? C'est pourquoi des rythmes dont on s'accommode, quand il s'agit de la parole et des mouvements, ne suffisent pas au musicien. Lui va chercher le rythme non pas hors des phénomènes sonores, mais dans la matière musicale elle-même, c'est-à-dire dans les sons tels qu'ils ne sont perçus que par les musiciens. Convention féconde et légitime sans doute, qui ne tend qu'à serrer de plus près la nature, puisque les lois des sons telles qu'ils les formulent ont un fondement physique, mais convention originale, puisqu'elle ne se guide pas seulement sur les données naturelles telles qu'elles sont perçues par les hommes qui ne font point partie de la société des musiciens.

Bien que la musique soit ainsi toute pénétrée de conventions, elle s'inspire souvent, il est vrai, de la nature. Le bruissement du vent dans les feuilles, le murmure de l'eau, le grondement du tonnerre, le bruit que fait une armée en marche ou une foule en

rumeur, les accents que peut prendre la voix humaine, les chants populaires et exotiques, tous les ébranlements sonores produits par les choses et par les hommes ont passé dans les compositions musicales. Mais ce que la musique emprunte ainsi aux milieux naturels et humains, elle le transforme suivant ses lois. On pourrait croire que, si l'art imite ainsi la nature, c'est pour lui emprunter une partie de ses effets. N'est-il pas vrai que certaines œuvres se construisent sur des thèmes qui ne sont pas eux-mêmes musicaux, comme si l'on voulait renforcer l'intérêt de la musique par l'attrait du drame ? Les titres de telles compositions laissent supposer que l'auteur a voulu éveiller chez ses auditeurs des émotions d'ordre poétique, évoquer dans leur imagination des figures et des spectacles. Mais cela tient peut-être à ce que la société des musiciens ne réussit pas quelquefois à s'isoler de la société en général, et à ce qu'elle n'y tient pas toujours. Quelques musiciens sont plus exclusifs, et c'est chez eux qu'il faut chercher le sentiment de ce qu'on pourrait appeler la musique pure.

Plaçons-nous donc dans l'hypothèse où le musicien ne sort pas du cercle des musiciens. Que se passe-t-il, lorsqu'il introduit un motif emprunté à la nature ou à la société dans une sonate ou une symphonie ? D'abord, si ce motif l'a retenu là où il l'a rencontré, c'est pour ses qualités proprement musicales. Tandis qu'un profane est frappé par un passage, dans une sonate, parce qu'il pourrait être chanté, un musicien fixera son attention sur un chant, dans une fête villageoise, parce qu'il pourrait être noté, et figurer comme thème dans une sonate ou dans une composition orchestrée. Le profane détache la mélodie de la sonate. Inversement, le musicien détache le chant des autres chants, ou dans le chant il détache l'air des paroles, et même certaines mesures de l'air tout entier. Ainsi détaché, dépouillé, appauvri d'une partie de sa substance, l'air va être maintenant transporté dans la société des musiciens, et se présentera bientôt sous un nouvel aspect. Associé à d'autres suites de sons, fondu peut-être dans un ensemble, sa valeur, la valeur de ses parties sera déterminée par ses rapports avec ces éléments musicaux qui lui étaient jusqu'ici étrangers. S'il joue le rôle de thème, on le développera, mais suivant des règles purement musicales, c'est-à-dire qu'on tirera de lui-même ce qui

y était sans doute contenu, mais qu'un musicien seul y pouvait découvrir. S'il joue le rôle de motif, il donnera une couleur originale à toutes les parties de la pièce où il reparaîtra, et lui-même, à chaque fois, sera transformé, mais tout autrement que, par exemple, si c'était le refrain d'une chanson qui prend un sens différent, suivant les paroles du couplet qui vient d'être chanté. L'âme musicale ainsi extraite de ce corps, il n'est pas nécessaire qu'elle en garde l'empreinte, qu'elle le rappelle et y fasse penser.

Parce que la musique dégage ainsi les sons de toutes les autres données sensibles, nous nous figurons quelquefois qu'elle nous détache du monde extérieur. Certes, les sons ont bien une réalité matérielle. Ce sont des phénomènes physiques. Mais tenons-nous en aux sensations auditives, car le musicien ne va guère au-delà. Si la musique vient du dehors, rien ne nous oblige à en tenir compte. Car elle offre ceci de particulier que tandis que les couleurs, les formes et les autres qualités de la matière sont attachées à des objets, les sons musicaux ne se trouvent en rapport qu'avec d'autres sons. Comme rien de ce qui est donné dans la nature ne ressemble aux œuvres des musiciens, nous imaginons volontiers qu'elles échappent aux lois du monde extérieur, et qu'elles sont ce qu'elles sont en vertu du pouvoir de l'esprit. Le monde où la musique nous transporterait serait alors le monde intérieur.

Mais regardons-y d'un peu près. Une combinaison ou une suite de sons musicaux ne nous paraît détachée de tout objet que parce qu'elle est elle-même un objet. Cet objet n'existe, il est vrai, que pour le groupe des musiciens. Mais qu'est-ce qui nous garantit jamais l'existence d'un fait, d'un être, d'une qualité, si ce n'est l'accord qui s'établit à son sujet entre les membres d'une société, c'est-à-dire entre les hommes qui s'y intéressent ? Ce n'est pas un individu qui tire de lui et de lui seul un thème nouveau, une combinaison de sons que son esprit a créée de rien. Mais il le découvre dans le monde des sons, que la société des musiciens est seule à même d'explorer ; c'est parce qu'il accepte ses conventions, c'est même parce qu'il s'en est pénétré plus que ses autres membres, qu'il y parvient. Le langage musical n'est pas un instru-

ment inventé après coup en vue de fixer et de communiquer aux musiciens ce que tel d'entre eux a imaginé spontanément. Au contraire, c'est ce langage qui a créé la musique. Sans lui il n'y aurait pas de société de musiciens, il n'y aurait pas même de musiciens, de même que sans lois il n'y aurait pas de cité, il n'y aurait pas de citoyens. Loin de nous isoler dans la contemplation de nos états internes la musique nous fait sortir de nous. Elle nous replace dans une société bien plus exclusive, exigeante et disciplinée que tous les autres groupes qui nous comprennent. Mais cela est naturel, car il s'agit de données précises, qui ne comportent aucun flottement, et qui doivent être reproduites ou appréhendées avec la plus entière exactitude.

Schopenhauer, critiquant la définition que Leibniz a donnée de la musique : « *exercitium arithmeticæ occultum nescientis se numerare animi* », littéralement : « une opération d'arithmétique occulte faite par un esprit qui ignore qu'il compte », reconnaît qu'elle est exacte ; mais il ajoute : ce n'est cependant que l'écorce, le vêtement, l'extérieur de l'art des sons[1]. On pourrait de même nous objecter que nous décrivons exactement la mémoire du musicien, quant à ce qui est de la technique, mais qu'il y a lieu de distinguer entre le souvenir des mouvements ou des signes, même entre le souvenir des sons en tant qu'ils peuvent être produits par ces mouvements ou représentés par ces signes, d'une part, et l'impression déterminée en nous par les sons, soit que nous les produisions, soit que nous les entendions, d'autre part. Tout ce que nous avons dit s'appliquerait au premier de ces deux aspects seulement, et on peut admettre qu'en tout ce qui suppose essentiellement la connaissance et la pratique des règles de la musique, notre mémoire dépend en effet de la société des musiciens. Mais le sentiment musical, et même les sentiments qu'éveille en nous la musique sont tout autre chose : or, s'ils ne tiennent pas toute la place dans le souvenir d'une audition ou d'une exécution, il arrive qu'ils passent au premier plan : en tout cas, on ne peut les négliger, sous

1. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig, Reclam, p. 338.

peine de réduire le musicien, qu'il joue ou qu'il écoute, à une activité purement automatique.

Lorsqu'un musicien reprend sa place dans un orchestre et retrouve devant lui une partition qu'il a souvent déchiffrée, on peut dire que rien n'est changé, et que les mêmes notes seront reproduites, dans le même ordre et avec la même vitesse : ajoutons que son jeu sera, à bien peu de chose près, le même, et que les plaques de phonographe qui ont enregistré la première et la dernière exécution ne pourraient pas facilement se distinguer. Dira-t-on que nous avons là le type même du souvenir musical ? Mais il comprend et ne comprend que ce qui, dans la mémoire, se ramène à un mécanisme matériel, ce qui peut être fixé sur du papier ou dans la substance nerveuse. Tout cela se conserve comme une empreinte ou un dessin, comme tout ce qui est matériel et inerte. Mais la mémoire ne retient-elle rien d'autre ?

Soit qu'on déchiffre, soit qu'on exécute, il ne suffit pas de comprendre les signes : un artiste les interprète à sa manière, en s'inspirant de ses dispositions affectives du moment, ou de tout le temps. Il a son tempérament propre, si bien que dans ses impressions, même purement musicales, comme dans son jeu, il entre une part d'originalité, et il s'en rend compte : comment n'évoquerait-il pas, à l'occasion de telle œuvre, ou de tel passage, les dispositions particulières dans lesquelles il l'a entendue ou jouée, et la nuance qui devait distinguer ses sensations musicales de celles de tous les autres ? N'est-ce pas en s'isolant des musiciens, en oubliant qu'il fait partie de leur groupe et qu'il obéit à leurs conventions, qu'il retrouvera le souvenir des instants où il a pris contact, au plus profond de lui-même, avec un monde que la musique venait de lui rendre accessible ?

Rien ne prouve cependant que la sensibilité musicale, dans ses nuances apparemment les plus personnelles, nous isole des autres et nous enferme en nous. La société des musiciens, si elle repose sur des règles, comprend des hommes. C'est une société d'artistes ; elle s'intéresse aussi bien, peut-être davantage, aux dons musicaux de ses membres qu'à la technique de son art. Elle sait bien que les règles ne tiennent pas lieu de génie. En même temps que les œuvres, elle se rappelle ceux qui les ont enrichies d'accents et

modalités nouvelles, et en ont épaissi la substance musicale, soit qu'ils aient retrouvé en eux l'inspiration de l'auteur, soit qu'ils soient entrés plus avant dans sa signification. Les musiciens s'observent l'un l'autre, se comparent, s'accordent sur certaines hiérarchies, sur des admirations et des enthousiasmes : il y a des dieux de la musique, des saints, des grands prêtres.

La mémoire des musiciens est donc remplie de données humaines, mais de toutes celles qui sont en rapport avec les données musicales. Ne nous figurons pas en effet que, pour s'élever ou s'approfondir, le sentiment musical doive s'écarter de la technique, et s'isoler de tout ce qui se passe dans la société des musiciens. Si l'on remarque et reconnaît, si l'on apprécie et admire le tempérament ou le talent d'un musicien, c'est que dans sa sensibilité et son jeu on retrouve un des modèles toujours présents à la pensée de ceux qui s'intéressent aux sons, et qui réalise le mieux, incarne le plus sensiblement les tendances du groupe. Il est soulevé plus haut que les autres par le génie musical, mais c'est comme s'il s'était emparé d'un démon invisible, dont l'esprit emplit tous les musiciens, mais qui ne se laisse saisir et dompter que par un petit nombre. Où le trouver, si ce n'est au cœur du groupe [1] ? À présent, tous le peuvent voir, et le reconnaître, et se reconnaître en lui.

1. (Variante 189) Les sphères de la musique tournent dans l'espace : ce n'est pas en se repliant sur soi-même, c'est en contemplant ce qui est hors de nous, en s'identifiant plus avec les milieux que (nous) l'homme entendra leur harmonie. Le monde musical est extérieur à nous. C'est une construction. C'est dans (le cercle) dans l'espace défini par une société et non dans les limites d'une conscience individuelle que tournent les sphères. Beethoven atteint de surdité (était bien isolé) était séparé du monde auditif imparfait où se mouvaient les autres hommes. (Du moins) il vivait sur des souvenirs musicaux. Peut-on dire qu'il était enfermé dans un univers intérieur ? Non. Mais il n'était sorti de la société générale que pour s'engager plus avant dans le monde des musiciens et dans ses promenades solitaires. Les symboles qui lui représentaient les sons avaient disparu de son horizon auditif (...) Les sons disparus de son horizon auditif n'étaient pas seulement une matière plastique qui attendait une forme.

(Le monde des musiciens) ne se représentant les sons et leurs assemblages qu'au moyen de symboles qui les lui conservaient dans leur pureté.

(Mais il n'était isolé qu'en apparence.) Dira-t-on qu'il était enfermé dans un univers intérieur ? Il vivait ses souvenirs musicaux, c'est-à-dire qu'au moyen des symboles qui lui conservaient dans leur pureté les sons et les assemblages des sons, il restait (comme en contact) il restait étroitement engagé dans la société des musiciens et comme rien ne l'écartait, il n'était en réalité jamais seul.

Beethoven, atteint de surdité, produit cependant ses plus belles œuvres. Suffit-il de dire que, vivant désormais sur ses souvenirs musicaux, il était enfermé dans un univers intérieur ? Isolé, il ne l'était cependant qu'en apparence. Les symboles de la musique lui conservaient, dans leur pureté, les sons et les assemblages de sons. Mais il ne les avait pas inventés. C'était le langage du groupe. Il était, en réalité, plus engagé que jamais, et que tous les autres, dans la société des musiciens. Il n'était jamais seul. Et c'est ce monde plein d'objets, plus réel pour lui que le monde réel, qu'il a exploré, c'est en lui qu'il a découvert, à ceux qui l'habitaient, des régions nouvelles, mais qui n'en faisaient pas moins partie de leur domaine, et où ils se sont installés tout de suite de plein droit.

Mais, peut-être, nous faisons-nous de la musique une conception un peu étroite. Après tout, il n'est pas nécessaire d'être initié aux règles de cet art, d'être capable de déchiffrer et de lire les notes, pour prendre plaisir à un concert. Demandons à un musicien ce qu'il imagine, et à quoi il pense, quand il écoute se dérouler des motifs symphoniques. Peut-être répondra-t-il qu'il n'imagine rien, qu'il lui suffit d'entendre, qu'il est perpétuellement dans le présent, et que tout effort de pensée le distrairait de ce qui seul importe, c'est-à-dire la musique. C'est ce que nous dira aussi tel auditeur qui suit le morceau qu'il entend sur la partition. Mais il y a bien d'autres personnes qui aiment entendre de la musique parce qu'il leur semble qu'elles peuvent alors penser plus librement à quelque sujet qui les occupe, qu'alors leur imagination est plus active, qu'elles sont moins distraites de leur méditation ou de leur rêverie. Stendhal disait : « Pour moi, la meilleure musique est celle que je peux entendre en pensant à ce qui me rend le plus heureux. » Et, encore : « Mon thermomètre est ceci : quand une musique me jette dans les hautes pensées sur le sujet qui m'occupe, quel qu'il soit, cette musique est excellente pour moi. Toute

musique qui me laisse penser à *la musique* est médiocre pour moi[1]. » Tristesse, joie, amour, projets, espoirs, quelle que soit notre disposition intérieure, il semble que toute musique, à certains moments, peut l'entretenir, l'approfondir, en augmenter l'intensité. Tout se passe comme si la succession des sons nous présentait une sorte de matière plastique qui n'a pas de signification définie, mais qui est prête à recevoir celle que notre esprit sera conduit à lui donner.

Comment s'explique ce dédoublement singulier et que, tandis que notre oreille perçoit les sons et le balancement de la mesure, notre esprit puisse poursuivre une méditation ou une imagination intérieure qui semble détachée de terre ? Est-ce parce que la musique, détournant notre attention de tous les objets du dehors, crée en notre esprit une sorte de vide, si bien que toute pensée qui se présente à nous trouve le champ libre ? Est-ce encore parce que les impressions musicales se succédant comme un courant continu que rien n'arrête nous offrent le spectacle d'une création sans cesse renouvelée, si bien que nos pensées sont entraînées dans ce courant, que nous avons l'illusion que nous pourrions créer nous aussi et que rien ne s'oppose à notre volonté et à notre fantaisie ? Ce sentiment original de libre création imaginative s'expliquerait plutôt par le contraste entre les milieux où s'exerce d'ordinaire l'activité de notre esprit, et celui où nous nous trouvons maintenant.

La pensée et la sensibilité, disions-nous, chez un musicien qui n'est que musicien, sont obligées de passer par des chemins quelquefois étroits et doivent demeurer dans une zone définie. Les sons obéissent, en effet, à un ensemble de lois singulièrement précises. On ne peut comprendre et sentir la musique en musicien qu'à la condition de se plier exactement à ces lois. Qu'on aille au contraire au concert pour goûter ce plaisir particulier de penser et d'imaginer librement : il suffira qu'on se plie aux lois de la musique juste assez pour qu'on ait le sentiment d'avoir changé de milieu, c'est-à-dire qu'on se laisse bercer et entraîner par le rythme. Alors on échappe du moins aux conventions qui pesaient sur vous dans d'autres groupes, qui bridaient la pensée et l'imagination. On fait

1. Stendhal, *Lettres à ses amis*, p. 63.

partie à la fois de deux sociétés, mais il y a entre elles un tel contraste qu'on ne sent la pression ni de l'une, ni de l'autre. Encore faut-il qu'on puisse se maintenir en cette position d'équilibre. Qu'on se préoccupe trop de la musique, qu'on fasse un effort, souvent mal récompensé, pour la comprendre, ou bien que, tout en étant au concert, on n'oublie pas assez les ennuis et soucis qu'on aurait voulu laisser dans le groupe extérieur à la société des musiciens d'où l'on arrive, alors on perd ce sentiment de liberté. C'est la même musique que vous avez entendue autrefois, mais elle ne produit plus sur vous le même effet, et, comparant votre souvenir à l'impression actuelle, vous dites : « Ce n'était donc que cela ! »

Il y aurait donc deux façons d'écouter la musique, que l'attention se porte sur les sons et leurs combinaisons c'est-à-dire sur des aspects et objets proprement musicaux, ou que le rythme et la succession de notes ne soient qu'un accompagnement de nos pensées qu'elles entraînent dans leur mouvement.

Ce sentiment de liberté, d'élargissement, de puissance créatrice, étroitement lié au mouvement musical et au rythme sonore, on peut bien le décrire en termes généraux. Mais il ne naît que chez des auditeurs sensibles à la musique elle-même. Certes ceux-ci, en même temps que des musiciens au moins en puissance, sont des hommes, et de même les musiciens qui composent et qui exécutent. Il est naturel que l'ébranlement qui leur est communiqué par les suites et assemblages de sons se traduise parfois dans leur esprit en sentiments et conceptions humaines communes aux artistes musiciens, aux autres artistes, et même à l'ensemble des hommes, sensibles ou non à tel art.

Relisons ce qu'écrivait à ce sujet Schumann, sur « la difficile question de savoir jusqu'où la musique instrumentale a le droit d'aller dans la représentation de pensées et d'événements[1] ». « On se trompe certainement si l'on croit que les compositeurs prennent leur plume et leur papier dans la misérable intention d'exprimer telle ou telle chose, de décrire, de peindre. Mais qu'on ne fasse pas

1. Robert Schumann, *Gesammelte Schriften über Musik und Musiker*, Leipzig, Reclam, t. I, p. 108 et 109.

trop bon marché des influences contingentes et des impressions extérieures. Souvent, à côté de la fantaisie musicale, agit inconsciemment une idée, à côté de l'oreille, l'œil, et cet organe, à l'activité constante, retient parmi les tons et les sons certains contours qui peuvent, à mesure que se déploie la musique, se condenser et se développer en des formes déterminées. Plus les pensées ou les formes, évoquées en nous en même temps que les sons, contiennent d'éléments apparentés à la musique, plus l'expression de la composition sera poétique ou plastique... » Et, encore : « Pourquoi Beethoven ne serait-il pas surpris, au milieu de ses fantaisies, par la pensée de l'immortalité ? Pourquoi la mémoire d'un grand héros tombé ne lui inspirerait-elle pas une œuvre ? L'Italie, les Alpes, la vision de la mer, une aube de printemps, la musique n'aurait-elle vraiment rien à nous en dire [1] ? » Plus loin : « À l'origine, la musique ne pouvait exprimer que les états simples de la joie et de la douleur (majeur et mineur). Les gens peu cultivés ont peine à imaginer qu'elle est capable de traduire des passions plus spéciales, et c'est là ce qui leur rend si malaisée l'intelligence de tous les maîtres individuels (Beethoven, Fr. Schubert). »

Mais il ajoute : « C'est en pénétrant plus profondément dans les mystères de l'harmonie que la musique est devenue capable d'exprimer les nuances les plus délicates du sentiment. » Dirons-nous, du sentiment, sans plus, ou du sentiment tel que ne peut le ressentir et l'exprimer qu'un musicien ? Car, nous le répétons, les musiciens sont aussi des hommes : mais alors, qu'ils puissent passer du plan technique sur le plan humain, l'essentiel est qu'ils restent dans le monde musical. C'est ce que laisse bien entendre, encore, Schumann : « Un musicien cultivé étudiera une Madone de Raphaël avec autant de fruit qu'un peintre une symphonie de Mozart. Plus encore : pour un sculpteur, tout acteur devient une statue immobile, pour un peintre tout poème un tableau, et le musicien transmue tout tableau en sons. » Nous dirons, de même, que les conceptions et les sentiments se transmuent en musique :

1. À cette conception romantique s'oppose le plus nettement celle de Edward Hanslick, *Vom Musikalisch-Schönen*, 1857, pour qui la musique ne peut rien exprimer ni traduire qu'elle-même.

comment les évoquerait-on plus tard, soit qu'on fasse partie du cercle des musiciens, soit qu'on se souvienne d'y avoir pénétré et séjourné, sinon en reconstituant autour de soi, au moins en pensée, cette société elle-même, avec sa technique, ses conventions, et aussi ses façons de juger et de sentir ?

Revenons à la remarque qui a été notre point de départ. Elle portait sur le rôle des signes dans la mémoire tel que nous avons pu le mettre en lumière sur l'exemple de la musique. Pour apprendre à exécuter, ou à déchiffrer, ou, même lorsqu'ils entendent seulement, à reconnaître et distinguer les sons, leur valeur et leurs intervalles, les musiciens ont besoin d'évoquer une quantité de souvenirs. Où se trouvent ces souvenirs, et sous quelle forme se conservent-ils ? Nous disions que, si on examinait leurs cerveaux, on y trouverait une quantité de mécanismes, mais qui ne se sont pas montés spontanément. Il ne suffirait pas en effet, pour qu'ils apparaissent, de laisser le musicien isolé en face des choses, de laisser agir sur lui les bruits et les sons naturels. En réalité, pour expliquer ces dispositifs cérébraux, il faut les mettre en relations avec des mécanismes correspondants, symétriques ou complémentaires, qui fonctionnent dans d'autres cerveaux, chez d'autres hommes. Bien plus, une telle correspondance n'a pu être réalisée que parce qu'il s'est établi un accord entre ces hommes : mais un tel accord suppose la création conventionnelle d'un système de symboles ou signes matériels, dont la signification est bien définie.

Ces signes représentent autant d'ordres donnés par la société des musiciens à ses membres. Ils sont très nombreux, puisqu'il y a une quantité considérable de combinaisons de sons, que ces combinaisons forment elles-mêmes des ensembles dont chaque partie a une place bien déterminée dans le temps. Or, les musiciens peuvent bien se rappeler, après des exercices suffisants, les ordres élémentaires. Mais la plupart d'entre eux ne pourraient fixer dans leur mémoire les ordres complexes, ceux qui portent sur une suite très étendue de sons. C'est pourquoi ils ont besoin d'avoir sous les yeux des feuilles de papier où tous les signes et leur succession se trouvent matériellement fixés. Toute une partie de leurs souve-

nirs ne se conservent que sous cette forme, c'est-à-dire hors d'eux, dans la société de ceux qui, comme eux, s'intéressent exclusivement à la musique. Mais, même les souvenirs qui sont en eux, souvenirs des notes, des signes, des règles, ne se trouvent dans leur cerveau et dans leur esprit que parce qu'ils font partie de cette société, qui leur a permis de les acquérir ; ils n'ont aucune raison d'être que par rapport au groupe des musiciens, et ils ne se conservent donc en eux que parce qu'ils en font ou en ont fait partie. C'est pourquoi l'on peut dire que les souvenirs des musiciens se conservent dans une mémoire collective qui s'étend, dans l'espace et le temps, aussi loin que leur société.

Mais, insistant ainsi sur le rôle que jouent les signes dans la mémoire musicale, nous n'oublions pas qu'on pourrait faire des observations du même genre dans bien d'autres cas. Les livres imprimés, en effet, conservent le souvenir de mots, des phrases, des suites de phrases, comme les partitions fixent ceux des sons et des suites de sons. Dans une église le prêtre et les fidèles, alors même qu'ils ne chantent pas, lisent tout haut ou tout bas suivant un certain ordre des versets, des phrases et des parties de phrases qui sont comme des questions et des réponses. Dans un théâtre, les acteurs tiennent leurs rôles comme les musiciens leurs parties : ils ont dû les apprendre par cœur en s'aidant de notes imprimées ; si les paroles écrites ne sont pas sous leurs yeux, ils les ont relues récemment, peut-être au cours des répétitions précédentes : d'ailleurs le souffleur est là, c'est-à-dire un représentant de la société des acteurs, qui lit à leur place et peut suppléer à chaque instant leur mémoire défaillante. Dans les deux cas, pour des raisons différentes, le but de la société ne serait pas atteint si les paroles n'étaient pas répétées littéralement, si les réponses ne suivaient pas les questions, si les reparties n'intervenaient pas au moment fixé.

Au reste, le langage de l'Église et du théâtre est plus conventionnel que le langage ordinaire : il l'est, peut-on dire, à la seconde puissance. Car il n'aurait pu être inventé ni par l'homme isolé, ni par l'homme de la société en général. On ne parle pas dans la rue, ni même dans le monde, comme les acteurs sur la scène, ou les fidèles dans une assemblée de prières. Sans doute des expressions prises dans divers milieux peuvent passer dans la langue dramatique ou comique ; de même, il arrive qu'au milieu des textes traditionnels on introduise des prières d'un autre caractère, prières à l'occasion d'un événement nouveau, prières locales, prières pour une personne, et qu'on y parle un moment le langage de la nation, ou de la province, ou de la famille. Mais il faut que tout cela prenne forme littéraire ou édifiante, et tout se passe comme si, au lieu d'emprunter à la société générale de nouveaux moyens d'expression, le théâtre et l'Église y avaient simplement trouvé et repris quelque chose des leurs, qui s'y était égaré. Par tous ces caractères la société des acteurs, comme celle des fidèles, ressemble au groupe des musiciens, et l'on décrirait de la même manière la mémoire collective ici et là.

Cette ressemblance tient peut-être en partie à ce que, même si l'on n'entend, au moment où nous nous plaçons, ni chants, ni instruments dans l'église ni au théâtre, la musique a tenu cependant et tient encore une grande place dans ce genre d'assemblées. En réalité, et malgré ces analogies, si réelles et importantes qu'elles soient, il y a une grande différence entre la société des musiciens, et toutes les autres communautés qui usent aussi de signes et qui exigent de leurs membres qu'ils répètent littéralement les mêmes paroles. Quand on assiste à une pièce de théâtre, pourquoi demande-t-on aux acteurs qu'ils reproduisent exactement le texte imprimé ? C'est parce que c'est le texte de l'auteur, bien adapté à sa pensée, c'est-à-dire aux personnages qu'il a voulu mettre sur la scène, aux caractères et passions dans lesquels il a voulu nous faire entrer. Les paroles, les mots, les sons, ici, n'ont pas leur fin en eux-mêmes : ce sont les voies d'accès au sens, aux sentiments et idées exprimées, au milieu historique ou aux figures dessinées, c'est-à-dire à ce qui importe le plus. C'est à cela que notre pensée s'attache, cela que nous évoquerons, quand nous nous rappellerons avoir assisté à cette pièce. Mais alors il ne sera pas nécessaire que nous retrouvions les paroles elles-mêmes que nous avons entendues. Nous avons d'autres moyens de conserver par la mémoire le souvenir de ce que nous éprouvions alors. En d'autres termes la mémoire collective de ces assemblées où l'on représente des pièces de théâtre retient sans doute le texte des œuvres, mais surtout, ce

que ces paroles ont évoqué, et qui n'était plus du langage ou des sons. Il en est de même des fidèles qui cherchent à se souvenir moins des paroles de leurs prières que des sentiments religieux par lesquels ils ont passé : ici encore, les mots passent à l'arrière-plan, et si l'on tient à ce qu'on les répète exactement, c'est qu'on pense que l'esprit est inséparable de la lettre : mais c'est tout de même l'esprit d'abord que la mémoire collective du groupe religieux cherche à retenir.

Les musiciens au contraire s'arrêtent aux sons, et ne cherchent point au-delà. Satisfaits d'avoir créé une atmosphère musicale, d'y avoir déroulé des motifs musicaux, ils se désintéressent de tout ce qu'ils peuvent suggérer, et qui ne s'exprimerait pas dans leur langue. Il sera toujours aisé et d'ailleurs loisible à un poète, à un philosophe, à un romancier, et aussi à un amoureux, à un ambitieux, dans une salle où l'on exécute des œuvres musicales, d'oublier à demi la musique, et de s'isoler dans leurs méditations ou leurs rêveries. Tout autre est l'attitude d'un musicien, soit qu'il exécute, soit qu'il écoute : à ce moment, il est plongé dans le milieu des hommes qui s'occupent simplement à créer ou écouter des combinaisons de sons : il est tout entier dans cette société. Ceux-là n'y ont engagé qu'une très petite partie d'eux-mêmes, assez pour s'isoler un peu dans leur milieu habituel, dans le groupe auquel ils tiennent le plus étroitement, et dont, en réalité, ils ne sont pas sortis. Mais alors, pour assurer la conservation et le souvenir des œuvres musicales, on ne peut faire appel, comme dans le cas du théâtre, à des images et à des idées, c'est-à-dire à la signification, puisqu'une telle suite de sons n'a point d'autre signification qu'elle-même. Force est donc de la retenir telle quelle, intégralement.

La musique est, à vrai dire, le seul art auquel s'impose cette condition, parce qu'elle se développe tout entière dans le temps, qu'elle ne se rattache à rien qui demeure, et que, pour la ressaisir, il faut la recréer sans cesse. C'est pourquoi il n'y a point d'exemple où l'on aperçoive plus clairement qu'il n'est possible de retenir une masse de souvenirs avec toutes leurs nuances et dans leur détail le plus précis, qu'à condition de mettre en œuvre toutes les ressources de la mémoire collective.

CHAPITRE 2

Mémoire individuelle et mémoire collective

Nous faisons appel aux témoignages, pour fortifier ou infirmer, mais aussi pour compléter ce que nous savons d'un événement dont nous sommes déjà informés de quelque manière alors que, cependant, bien des circonstances nous en demeurent obscures. Or, le premier témoin auquel nous pouvons toujours faire appel, c'est nous-même. Lorsqu'une personne dit : « je n'en crois pas mes yeux », elle sent qu'il y a en elle deux êtres : l'un, l'être sensible, est comme un témoin qui vient déposer sur ce qu'il a vu, devant le moi qui n'a pas vu actuellement, mais qui a vu peut-être autrefois, et, peut-être aussi, s'est fait une opinion en s'appuyant sur les témoignages des autres. Ainsi, quand nous revenons en une ville où nous avons été précédemment, ce que nous percevons nous aide à reconstituer un tableau dont bien des parties étaient oubliées. Si ce que nous voyons aujourd'hui vient prendre place dans le cadre de nos souvenirs anciens, inversement ces souvenirs s'adaptent à l'ensemble de nos perceptions actuelles. Tout se passe comme si nous confrontions plusieurs témoignages. C'est parce qu'ils s'accordent pour l'essentiel, malgré certaines divergences, que nous pouvons reconstruire un ensemble de souvenirs de façon à le reconnaître [1].

1. (Variante 1) Mais nous dirons plus exactement que notre moi actuel n'est que le lieu de rencontre d'un certain nombre de témoins dont chacun est sans doute le même mais dont chacun, en même temps, parle au nom d'un (groupe)

Certes[1] si notre impression peut s'appuyer, non seulement sur notre souvenir, mais aussi sur ceux des autres, notre confiance en l'exactitude de notre rappel sera plus grande, comme si une même expérience était recommencée non seulement par la même personne, mais par plusieurs. Lorsque nous rencontrons un ami dont la vie nous a séparé, nous avons quelque peine, d'abord, à reprendre contact avec lui. Mais bientôt, lorsque nous avons évoqué ensemble diverses circonstances dont chacun de nous se souvient, et qui ne sont pas les mêmes bien qu'elles se rapportent aux mêmes événements, ne parvenons-nous point à penser et à nous souvenir en commun, et les faits passés ne prennent-ils pas plus de relief, ne croyons-nous pas les revivre avec plus de force, parce que nous ne sommes plus seul à nous les représenter, et que nous les voyons maintenant, comme nous les avons vus autrefois, quand nous les regardions, en même temps qu'avec nos yeux, avec ceux d'un autre ?

Mais nos souvenirs demeurent collectifs, et ils nous sont rappelés par les autres, alors même qu'il s'agit d'événements auxquels nous seul avons été mêlé, et d'objets que nous seul avons vus. C'est qu'en réalité nous ne sommes jamais seul. Il n'est pas nécessaire que d'autres hommes soient là, qui se distinguent matériellement de nous : car nous portons toujours avec nous et en nous une quantité de personnes qui ne se confondent pas. J'arrive pour la première fois à Londres, et je m'y promène à plusieurs reprises, tantôt avec un compagnon, tantôt avec un autre. Tantôt c'est un architecte, qui attire mon attention sur les édifices, leurs proportions, leur disposition. Tantôt c'est un historien : j'apprends que cette rue a été tracée à telle époque, que cette maison a vu naître un homme connu, qu'il s'est passé, ici ou là, des incidents notables. Avec un peintre, je suis sensible à la tonalité des parcs, à la ligne des palais, des églises, aux jeux de la lumière et de l'ombre sur les murs et les façades de Westminster, du Temple, sur la Tamise. Un commerçant, un homme d'affaires m'entraîne dans les voies populeuses de la Cité, m'arrête devant les boutiques, les

1. (V2) s'il s'agit maintenant de plusieurs souvenirs d'un même fait, notre confiance sera donc plus grande.

librairies, les grands magasins. Mais, quand même[1] je n'aurais pas marché à côté de quelqu'un, il suffit que j'aie lu des descriptions de la ville, faites de tous ces divers points de vue, qu'on m'ait conseillé d'en voir tels aspects, plus simplement encore, que j'en aie étudié le plan. Supposons que je me promène tout seul. Dira-t-on que, de cette promenade, je ne peux garder que des souvenirs individuels, qui ne sont qu'à moi ? Cependant, je ne m'y suis promené seul qu'en apparence. En passant devant Westminster, j'ai pensé à ce que m'en avait dit mon ami historien (ou, ce qui revient au même, à ce que j'en avais lu dans une histoire). En traversant un pont, j'ai considéré l'effet de perspective que mon ami peintre m'avait signalé (ou qui m'avait frappé dans un tableau, dans une gravure). Je me suis dirigé, en me reportant par la pensée à mon plan. La première fois que j'ai été à Londres, devant St. Paul ou Mansion House, sur le Strand, aux alentours des Court's of Law, bien des impressions me rappelaient les romans de Dickens lus dans mon enfance : je m'y promenais donc avec Dickens. À tous ces moments, dans toutes ces circonstances, je ne puis dire que j'étais seul, que je réfléchissais seul, puisqu'en pensée je me replaçais dans tel ou tel groupe, celui que je composais avec cet architecte, et, au-delà de lui, avec ceux dont il n'était que l'interprète auprès de moi, ou avec ce peintre (et son groupe), avec le géomètre qui avait dessiné ce plan, ou avec un romancier. D'autres hommes ont eu ces souvenirs en commun avec moi. Bien plus, ils m'aident à me les rappeler : pour mieux me souvenir, je me tourne vers eux, j'adopte momentanément leur point de vue, je rentre dans leur groupe, dont je continue à faire partie, puisque j'en subis encore l'impulsion et que je retrouve en moi bien des idées et façons de pensée où je ne me serais pas élevé tout seul, et par lesquelles je demeure en contact avec eux.

Ainsi, pour confirmer ou rappeler un souvenir, des témoins au sens ordinaire du terme, c'est-à-dire des individus présents sous une forme matérielle et sensible ne sont pas nécessaires.

1. (V3) quand même j'aurais parcouru tout seul ces quartiers, ces rues

Ils ne seraient, d'ailleurs, point suffisants. Il arrive, en effet, qu'une ou plusieurs personnes, en réunissant leurs souvenirs, puissent décrire très exactement des faits ou des objets que nous avons vus en même temps qu'elles, et même reconstituer toute la suite de nos actes et de nos paroles dans des circonstances définies, sans que nous nous rappelions rien de tout cela. C'est, par exemple, un fait dont la réalité n'est pas discutable. On nous rapporte les preuves certaines que tel événement s'est produit, que nous y avons été présent, que nous y avons participé activement. Pourtant cette scène nous demeure étrangère, au même titre que si toute autre personne que nous y avait joué notre rôle. Pour reprendre un exemple qui nous a été opposé, il y a eu dans notre vie un certain nombre d'événements qui n'ont pas pu ne pas se produire. Il est certain qu'il y a eu un jour où j'ai été pour la première fois au lycée, un jour où je suis entré pour la première fois dans une classe, en quatrième, en troisième, etc. Pourtant, bien que ce fait puisse être localisé dans le temps et dans l'espace, quand bien même des parents ou des amis m'en feraient un récit exact, je me trouve en présence d'une donnée abstraite à laquelle il m'est impossible de faire correspondre aucun souvenir vivant : je ne me rappelle rien. Et je ne reconnais pas non plus tel endroit par lequel j'ai certainement passé une ou plusieurs fois, telle personne que j'ai certainement rencontrée. Pourtant, les témoins sont là. Est-ce donc que leur rôle est tout à fait accessoire et complémentaire, qu'ils me servent sans doute à préciser et compléter mes souvenirs, mais à la condition que ceux-ci [1] reparaissent d'abord, c'est-à-dire qu'ils se soient conservés dans mon esprit ? Mais [2] il n'y a là rien qui doive nous étonner. Il ne suffit pas que j'aie assisté ou participé à une scène dont d'autres hommes étaient spectateurs ou acteurs, pour que, plus tard, quand ils l'évoqueront devant moi, quand ils en reconstitueront [3] pièce à pièce l'image dans mon esprit, soudain cette construction artificielle s'anime et prenne figure de chose vivante, et que l'image se transforme en souvenir. Bien souvent, il

1. (V4) à la condition que mes souvenirs soient déjà là.
2. (V5) si j'ai souvent besoin de m'aider du souvenir des autres.
3. (V6) reconstruiront

est vrai, de telles images, qui nous sont imposées par notre milieu, modifient l'impression que nous avons pu garder d'un fait ancien, d'une personne autrefois connue. Il se peut que ces images reproduisent inexactement [1] le passé, et que l'élément ou la parcelle de souvenir, qui se trouvait auparavant dans notre esprit, en soit une expression plus exacte : à quelques souvenirs réels s'ajoute ainsi une masse compacte de souvenirs fictifs. Inversement, il se peut que les témoignages des autres soient seuls exacts, et qu'ils corrigent et redressent notre souvenir, en même temps qu'ils s'incorporent à lui. Dans l'un et l'autre cas, si les images se fondent si étroitement avec les souvenirs, et si elles paraissent emprunter à ceux-ci leur substance, c'est que notre mémoire n'était pas comme une table rase, et que nous nous sentions capable, par nos propres forces, d'y apercevoir, comme dans un miroir troublé, quelques traits et quelques contours (peut-être illusoires) qui nous rendraient l'image du passé. De même qu'il faut introduire un germe dans un milieu saturé pour qu'il cristallise, de même dans cet ensemble de témoignages extérieurs à nous, il faut apporter comme une semence de remémoration, pour qu'il se prenne en une masse consistante de souvenirs. Si au contraire cette scène paraît n'avoir laissé, comme on dit, aucune trace dans notre mémoire, c'est-à-dire si, en l'absence de ces témoins, nous nous sentons entièrement incapable d'en reconstruire une partie quelconque, ceux qui nous la décriront pourront nous en faire un tableau vivant, mais ce ne sera jamais un souvenir [2].

Quand nous disons qu'un témoignage ne nous rappellera rien s'il n'est pas demeuré dans notre esprit quelque trace de l'événement passé qu'il s'agit d'évoquer, nous n'entendons pas d'ailleurs que le souvenir ou qu'une de ses parties a dû subsister tel quel en nous, mais seulement que, depuis le moment où nous et les témoins faisions partie d'un même groupe et pensions en commun sous certains rapports, nous [3] sommes demeurés en contact avec ce

1. (V7) soient inexactement la réalité
2. (V8) Pour qu'un témoignage venu des autres rejoigne ainsi un souvenir demeuré en moi, et reconstitue...
3. (V9) nous soyons

groupe, et encore restés capables de nous identifier avec lui et de confondre notre passé avec le sien. On pourrait dire, tout aussi bien : il faut que depuis ce moment, nous n'ayons point perdu l'habitude ni le pouvoir de penser et de nous souvenir en tant que membre du groupe dont ce témoin et nous-même faisions partie, c'est-à-dire en nous plaçant à son point de vue, et en usant de toutes les notions qui sont communes à ses membres. Voici un professeur qui a enseigné pendant dix ou quinze ans dans un lycée. Il rencontre un de ses anciens élèves, et c'est à peine s'il le reconnaît. Celui-ci parle de ses camarades d'autrefois. Il se rappelle les places qu'ils occupaient sur les divers bancs de la classe. Il évoque bien des événements d'ordre scolaire qui se produisirent dans cette classe, durant cette année : les succès de tels ou tels, les bizarreries et les étourderies de tels autres, telles parties du cours, telles explications qui ont particulièrement frappé ou intéressé les élèves. Or, il se peut très bien que, de tout cela, le professeur n'ait gardé aucun souvenir. Pourtant, son élève ne se trompe pas. Il est bien certain, d'ailleurs, que cette année-là, durant tous les jours de cette année, le professeur a eu très présent à l'esprit le tableau que lui présentait l'ensemble des élèves aussi bien que la physionomie de chacun d'eux, et tous ces événements ou incidents qui modifient, accélèrent, brisent ou ralentissent le rythme de la vie de la classe, et font que celle-ci a une histoire. Comment a-t-il oublié tout cela ? Et comment se fait-il qu'à part un petit nombre de réminiscences assez vagues, les paroles de son ancien élève ne réveillent dans sa mémoire aucun écho d'autrefois ? C'est que le groupe que constitue une classe est essentiellement éphémère, du moins si l'on considère que la classe comprend le maître en même temps que les élèves, et n'est plus le même lorsque les élèves, les mêmes peut-être, passent d'une classe à l'autre, et se retrouvent sur d'autres bancs. L'année terminée, les élèves se dispersent, et cette classe définie et particulière ne se reformera plus jamais. Il faut toutefois distinguer. Pour les élèves, elle vivra quelque temps encore ; du moins, l'occasion s'offrira fréquemment à ceux-ci d'y penser, et de s'en souvenir. Comme ils ont à peu près le même âge, qu'ils appartiennent peut-être aux mêmes milieux sociaux, ils n'oublieront pas qu'ils ont été rapprochés sous le même maître.

Les notions que celui-ci leur a communiquées portent son empreinte ; souvent, quand ils y repenseront, à travers et au-delà de cette notion, ils apercevront le maître qui la leur a révélée, et leurs compagnons de classe qui l'ont reçue en même temps qu'eux. Pour le maître, il en sera tout autrement. Quand il était dans sa classe, il exerçait sa fonction[1] : or, l'aspect technique de son activité est sans rapport avec telle de ses classes plutôt que telle autre. En effet, tandis qu'un professeur refait, d'une année à l'autre, la même classe, chacune de ses années d'enseignement ne s'oppose pas aussi nettement à toutes les autres que, pour les élèves, chacune de leurs années de lycée[2]. Nouveaux pour les élèves, son enseignement, ses exhortations, ses réprimandes, jusqu'à ses témoignages de sympathie pour tel d'entre eux, ses gestes, son accent, ses plaisanteries mêmes, ne représentent peut-être pour lui qu'une série d'actes et de manières d'être habituels, et qui résultent de sa profession. Rien de tout cela ne peut fonder un ensemble de souvenirs qui se rapporterait à telle classe plutôt qu'à toute autre. Il n'existe aucun groupe durable, dont le professeur continue à faire partie, auquel il ait l'occasion de repenser, et au point de vue duquel il puisse se replacer, pour se souvenir avec lui du passé.

Mais il en est ainsi dans tous les cas où d'autres reconstruisent pour nous des événements que nous avons vécus avec eux, sans que nous puissions recréer en nous le sentiment du déjà vu. Entre ces événements, ceux qui y ont été mêlés, et nous-même, il y a en effet discontinuité, non pas seulement parce que le groupe au sein duquel nous les percevions alors n'existe plus matériellement, mais parce que nous n'y avons plus pensé, et que nous n'avons aucun moyen d'en reconstruire l'image. Chacun des membres de cette société[3] était défini à nos yeux par sa place dans l'ensemble des autres, et non par ses rapports, que nous ignorions, avec d'au-

1. (V10) toute activité professionnelle, pour toute une part se ramène à une série de...

2. (V11) puisqu'il ne change pas de l'un à l'autre. Ce qui pour lui est un devoir ou une conséquence de sa fonction, et où il n'engage pas ou n'engage qu'à peine sa personnalité

3. (V12) du groupe

tres milieux. Tous les souvenirs qui pouvaient prendre naissance à l'intérieur de la classe s'appuyaient l'un sur l'autre et non sur des souvenirs extérieurs. La durée d'une telle mémoire était donc limitée, par la force des choses, à la durée du groupe. S'il subsiste cependant des témoins, si, par exemple, d'anciens élèves se rappellent et peuvent essayer de rappeler à leur professeur ce dont celui-ci ne se souvient pas, c'est qu'à l'intérieur de la classe, avec quelques camarades ou bien hors de la classe, avec leurs parents, ils formaient de petites communautés plus étroites, en tout cas plus durables, et que les événements de la classe intéressaient ; aussi ces sociétés plus petites, y avaient leur répercussion, y laissaient des traces. Mais le professeur en était exclu, ou du moins, si les membres de ces sociétés l'y comprenaient, lui-même n'en savait rien.

Que de fois n'arrive-t-il pas, en effet, que, dans les sociétés de toute nature que les hommes forment entre eux, l'un d'eux ne se fasse pas une juste idée de la place qu'il occupe dans la pensée[1] des autres, et de combien de malentendus et de désillusions une telle diversité de points de vue n'est-elle pas la source ? Dans l'ordre des relations affectives, où l'imagination joue un tel rôle, un être humain qui est beaucoup aimé, et qui aime modérément, n'est averti souvent qu'assez tard ou ne se rend peut-être jamais bien compte de l'importance qu'on a attachée à ses moindres démarches, à ses paroles les plus insignifiantes. Tel qui a le plus aimé rappellera plus tard à l'autre des déclarations, des promesses, dont celui-ci n'a conservé aucun souvenir. Ce n'est pas toujours l'effet de l'inconstance[2], de l'infidélité, de la légèreté. Mais il était beaucoup moins engagé que l'autre dans cette société[3] qui reposait sur un sentiment inégalement partagé. Ainsi, un homme très pieux sans plus dont la vie fut simplement édifiante, et qu'on a sanctifié après sa mort, s'étonnerait fort, s'il revenait en vie, et s'il pouvait lire sa légende : celle-ci a été composée cependant à l'aide de

1. (V13) dans le groupe c'est-à-dire dans...
2. (V14) l'effet d'un manque de foi, d'une indifférence affectée, d'une simulation ou d'une dissimulation, d'une diminution de ses sentiments...
3. (V15) dans la société qu'ils formaient à eux deux

souvenirs précieusement conservés et rédigés avec foi, par ceux au milieu desquels s'écoula la partie de sa vie qu'ils racontèrent. Dans ce cas, il est probable que bien des événements recueillis, et que le saint ne reconnaîtrait pas, n'ont pas eu lieu ; mais il en est qui ne l'ont peut-être point frappé, parce qu'il concentrait son attention sur l'image intérieure de Dieu, et qu'ont remarqués ceux qui l'entouraient, parce que leur attention se fixait surtout sur lui.

Mais on peut aussi, sur le moment, s'être intéressé autant que les autres et même plus qu'eux, à tel événement et n'en conserver cependant aucun souvenir, au point qu'on ne le reconnaît pas lorsqu'ils nous le décrivent, parce que, depuis le moment où il s'est produit, on est sorti du groupe par lequel il a été remarqué et qu'on n'y est plus rentré. Il y a des personnes dont on dit qu'elles sont toujours dans le présent, c'est-à-dire qu'elles ne s'intéressent qu'aux personnes et aux choses au milieu desquelles elles se trouvent sur le moment, et qui sont en rapport avec l'objet actuel de leur activité, occupation ou distraction. Une affaire liquidée, un voyage terminé, elles ne pensent plus à ceux qui furent leurs associés ou leurs compagnons. Elles sont prises aussitôt par d'autres intérêts, engagées dans d'autres groupes. Une sorte d'instinct vital leur commande de détourner leur pensée de tout ce qui pourrait la distraire de ce qui les préoccupe actuellement. Quelquefois, les circonstances sont telles que ces personnes tournent en quelque sorte dans un même cercle et sont ramenées d'un groupe à l'autre, comme dans ces vieilles figures de danse où, changeant sans cesse de danseur, on retrouve le même, cependant, à intervalles assez rapprochés. Alors on ne les perd que pour les retrouver et, comme la même faculté d'oubli s'exerce alternativement au détriment et à l'avantage de chacun des groupes qu'elles traversent, on peut dire qu'on les retrouve tout entières[1]. Mais, il arrive aussi qu'elles suivent désormais un chemin qui ne croise plus celui qu'elles ont quitté et qui les en éloigne même de plus en plus. Alors, si l'on rencontre plus tard des membres de la société qui nous est devenue à ce point étrangère, on a beau se retrouver au milieu d'eux, on

1. (V16) elles-mêmes n'ont point de peine à reprendre la place qu'elles ont quittée et à replacer leur pensée

ne parvient pas à reconstituer avec eux le groupe ancien. C'est comme si l'on abordait une route qu'on a parcourue autrefois, mais de biais, comme si on la regardait d'un point d'où on ne l'a jamais aperçue. On en replace les divers détails dans un autre ensemble, constitué par nos représentations du moment. Il semble qu'on arrive sur une route nouvelle. Les détails ne prendraient en effet leur sens ancien que par rapport à tout un autre ensemble que notre pensée n'embrasse plus. On pourra nous rappeler tous les détails et leur ordre respectif. C'est de l'ensemble qu'il faudrait partir. Or, cela ne nous est plus possible, parce que, depuis longtemps[1], nous nous en sommes éloignés et qu'il faudrait revenir trop loin en arrière.

Tout se passe ici comme dans le cas de ces amnésies pathologiques qui portent sur un ensemble bien défini et limité de souvenirs. On a constaté que quelquefois, à la suite d'un choc cérébral, on oublie ce qui s'est passé dans toute une période, en général avant le choc, en remontant jusqu'à une certaine date, tandis qu'on se rappelle tout le reste. Ou bien, on oublie toute une catégorie de souvenirs du même ordre, quelle que soit l'époque où on les a acquis : par exemple, tout ce que l'on savait d'une langue étrangère et d'une seule. Du point de vue physiologique, cela paraît bien s'expliquer, non point par le fait que les souvenirs d'une même période ou d'une même espèce seraient localisés dans telle partie du cerveau, qui serait seule lésée ; mais la fonction cérébrale du souvenir doit être atteinte dans son ensemble. Le cerveau[2] cesse alors d'accomplir certaines opérations, et celles-là seulement, de même qu'un organisme affaibli n'est plus capable, pendant quelque temps, soit de marcher, soit de parler, soit de s'assimiler des aliments, bien que toutes ses autres fonctions subsistent. Mais on pourrait dire, aussi bien, que ce qui est atteint, c'est la faculté en général d'entrer en rapport avec les groupes dont se compose la société. Alors, on se détache de l'un ou de quelques-uns d'entre eux et de ceux-là seulement. Tout l'ensemble des souvenirs que nous avons en commun avec eux brusquement disparaît. Oublier

1. (V17) notre pensée se confond avec celles d'autres groupes
2. (V18) Affaibli le cerveau renonce

une période de sa vie, c'est perdre contact avec ceux qui nous entouraient alors. Oublier une langue étrangère, c'est ne plus être en mesure de comprendre ceux qui s'adressaient à nous dans cette langue, qu'ils fussent d'ailleurs des personnes vivantes et présentes, ou des auteurs dont nous lisions les œuvres[1]. Quand nous nous tournions vers eux, nous adoptions une attitude définie, de même qu'en présence de n'importe quel ensemble humain. Il ne dépend plus de nous d'adopter cette attitude et de nous tourner vers ce groupe. Nous pourrons maintenant rencontrer quelqu'un qui nous garantira que nous avons bien appris cette langue et, en feuilletant nos livres et nos cahiers, trouver à chaque page des preuves certaines que nous avons traduit ce texte, que nous savions appliquer ces règles. Rien de tout cela ne suffira à rétablir[2] le contact interrompu entre nous et tous ceux qui s'expriment ou qui ont écrit en cette langue. C'est que nous n'avons plus assez de force d'attention pour demeurer en rapport à la fois avec ce groupe et avec d'autres auxquels, sans doute, nous tenons plus étroitement et plus actuellement. Il n'y a pas lieu d'ailleurs de s'étonner de ce que ces souvenirs s'abolissent ainsi tous à la fois et s'abolissent seuls. C'est qu'ils forment un système indépendant, du fait que ce sont les souvenirs d'un même groupe, liés l'un à l'autre et appuyés en quelque sorte l'un sur l'autre, et que ce groupe est nettement distinct de tous les autres, si bien qu'on peut, à la fois, être dans tous ceux-ci et hors de celui-là. D'une façon moins brusque peut-être et moins brutale, en l'absence de troubles pathologiques quelconques, nous nous éloignons et nous nous isolons peu à peu de certains milieux qui ne nous oublient pas, mais dont nous ne conservons nous-mêmes qu'un souvenir vague. Nous pouvons définir encore en termes généraux les groupes auxquels nous avons été mêlés. Mais ils ne nous intéressent plus, parce qu'à présent tout nous en écarte.

1. (V19) des professeurs du moins qui nous l'apprenaient
2. (V20) à réveiller en nous

Supposons[1] maintenant que nous ayons fait un voyage avec un groupe de compagnons que nous n'avons plus revus depuis. Notre pensée était alors à la fois très près et très loin d'eux. Nous causions avec eux. Avec eux, nous nous intéressions aux détails de la route et aux divers incidents du voyage. Mais, en même temps, nos réflexions suivaient un cours qui leur échappait. Nous apportions avec nous, en effet, des sentiments et des idées qui avaient leur origine dans d'autres groupes, réels ou imaginaires : c'est avec d'autres personnes que nous nous entretenions intérieurement ; parcourant ce pays, nous le peuplions en pensée d'autres êtres : tel lieu, telle circonstance prenaient alors à nos yeux une valeur qu'ils ne pouvaient avoir pour ceux qui nous accompagnaient. Plus tard, nous rencontrerons peut-être un de ceux-ci et il fera allusion à des particularités de ce voyage dont il se souvient et dont nous devrions nous souvenir, si nous étions demeurés en rapport avec ceux qui le firent avec nous et qui, entre eux, en ont souvent parlé depuis. Mais nous avons oublié tout ce qu'il évoque et dont il s'efforce en vain de nous faire souvenir. En revanche, nous nous rappellerons ce que nous éprouvions alors à l'insu des autres, comme si ce genre de souvenir avait marqué plus profondément son empreinte dans notre mémoire parce qu'il ne concernait que nous[2]. Ainsi, dans ce cas, d'une part les témoignages des autres seront impuissants à reconstituer notre souvenir aboli ; d'autre part, nous nous souviendrons, en apparence sans l'appui des autres, d'impressions que nous n'avons communiquées à personne.

1. (V21) Nous pouvons maintenant supposer revenir à un exemple que nous avons étudié plus haut.

2. (V22) mais, nous l'avons montré, il n'y a pas de souvenirs purement individuels. (Si notre façon de penser et de sentir différait à ce point), si nos pensées et nos impressions nous transportaient ainsi hors du cercle de nos compagnons ce n'est pas que nous nous soyons enfermés dans un monde où ne pénétrait aucune influence du dehors. Au contraire, à ce moment même, notre pensée et notre sensibilité nous la rattachaient à d'autres hommes que nos compagnons

En résulte-t-il que la mémoire individuelle, en tant qu'elle s'oppose à la mémoire collective, soit une condition nécessaire et suffisante du rappel et de la reconnaissance des souvenirs ? En aucune façon. Car, si ce premier souvenir s'est aboli, s'il ne nous est plus possible de le retrouver, c'est que, depuis longtemps, nous ne faisons plus partie du groupe dans la mémoire duquel il se conservait. Pour que notre mémoire s'aide de celle des autres, il ne suffit pas que ceux-ci nous apportent leurs témoignages : il faut encore qu'elle n'ait pas cessé de s'accorder avec leurs mémoires et qu'il y ait assez de points de contact entre l'une et les autres pour que le souvenir qu'ils nous rappellent puisse être reconstruit sur un fondement commun[1]. Il ne suffit pas de reconstituer pièce à pièce l'image d'un événement passé pour obtenir un souvenir. Il faut que cette reconstruction s'opère à partir de données ou de notions communes qui se trouvent dans notre esprit aussi bien que dans ceux des autres, parce qu'elles passent sans cesse de ceux-ci à celui-là et réciproquement, ce qui n'est possible que s'ils ont fait partie et continuent à faire partie d'une même société. Ainsi seulement, on peut comprendre qu'un souvenir puisse être à la fois reconnu et reconstruit. Que m'importe que les autres soient encore dominés par un sentiment que j'éprouvais avec eux autrefois, que je n'éprouve plus aujourd'hui ? Je ne puis plus le réveiller en moi, parce que, depuis longtemps, il n'y a plus rien de commun entre moi et mes anciens compagnons. Il n'y a pas à s'en prendre à ma mémoire, ni à la leur. Mais une mémoire collective plus large, qui comprenait à la fois la mienne et la leur, a disparu. De même, quelquefois, des hommes qu'ont tenus rapprochés les nécessités d'une œuvre commune, leur dévouement à l'un d'entre eux, l'ascendant de quelqu'un, une préoccupation artistique, etc., se séparent ensuite en plusieurs groupes : chacun de ceux-ci est trop étroit pour retenir tout ce qui a occupé la pensée du parti, du cénacle littéraire, de l'assemblée religieuse qui les enveloppait tous autrefois. Aussi s'attachent-ils à un aspect de cette pensée et ne gardent-ils le souvenir que d'une partie de cette activité. D'où plusieurs

1. (V23) au lieu qu'il soit en quelque sorte plaqué du dehors sur une pensée qui n'y peut reconnaître et retrouver rien d'elle-même

tableaux du passé commun qui ne coïncident pas et dont aucun n'est vraiment exact[1]. Du moment, en effet, qu'ils se sont maintenant séparés, aucun d'eux ne peut reproduire tout le contenu de la pensée ancienne. Si, maintenant, deux de ces groupes rentrent en contact, ce qui leur manque précisément pour se comprendre, s'entendre et confirmer mutuellement les souvenirs de ce passé de vie commune, c'est la faculté d'oublier les barrières qui les séparent à présent. Un malentendu pèse sur eux, comme sur deux hommes qui se retrouvent et qui, comme on dit, ne parlent plus la même langue. Quant au fait que nous gardons le souvenir d'impressions qu'aucun de nos compagnons, à cette époque, n'a pu connaître, il ne constitue pas non plus une preuve que notre mémoire peut se suffire et n'a pas toujours besoin de s'appuyer sur celle des autres. Supposons qu'au moment où nous sommes partis en voyage avec une société d'amis, nous nous soyons trouvés sous le coup d'une vive préoccupation, qu'ils ignoraient : absorbés par une idée ou par un sentiment, tout ce qui frappait nos yeux ou nos oreilles s'y trouvait rapporté : nous nourrissions notre pensée secrète de tout ce qui, dans le champ de notre perception, s'y pouvait rattacher. Tout se passait alors comme si nous n'avions pas quitté le groupe d'êtres humains plus ou moins éloigné auquel nous rattachaient nos réflexions ; nous y incorporions tous les éléments du milieu nouveau qu'il pouvait s'assimiler ; à ce milieu, considéré en lui-même et du point de vue de nos compagnons, nous tenions, cependant, par la plus faible partie de nous-même[2]. Si nous pensons, plus tard, à ce voyage, on ne peut dire que nous nous placerons au point de vue de ceux qui l'ont fait avec nous. Eux-mêmes, nous ne nous les rappellerons que dans la mesure où leurs personnes étaient comprises dans le cadre de nos préoccupations. C'est ainsi que, quand on est entré pour la première fois dans une chambre à la tombée de la nuit, qu'on a vu les murs, les meubles et tous les

1. (V24) un groupe a entièrement oublié ce qu'a retenu l'autre. Aucun de ces groupes en effet ne se confond entièrement avec celui dont il est détaché et qui plus large... Pour qu'il y ait une mémoire collective...

2. (V25) Plus tard lorsque nous nous rappellerons nos impressions d'alors il est bien certain que nous penserons à nos compagnons.

objets plongés dans une demi-obscurité, ces formes fantastiques ou mystérieuses demeurent dans notre mémoire comme le cadre à peine réel du sentiment d'inquiétude, de surprise ou de tristesse qui nous accompagnait au moment où elles frappaient nos regards. Il ne suffirait pas de revoir la chambre en plein jour pour nous les rappeler : il faudrait que nous songions en même temps à notre tristesse, à notre surprise ou à notre inquiétude [d'alors. Mais nos impressions durant ce voyage de même que lors de notre premier passage dans cette même chambre s'expliquaient par le cours de nos réflexions, par nos habitudes de sentir et de penser qui nous rattachaient à d'autres groupes d'hommes que ceux qui nous accompagnaient, c'est-à-dire au cours de nos pensées tel qu'il résultait non pas seulement, ni surtout, de la perception de ces objets, mais des divers événements, récents ou anciens, de notre vie, envisagés à ce moment.] Était-ce, alors, notre réaction personnelle en présence de ces choses qui les transfigurait pour nous à ce point ? Oui, si l'on veut, mais à condition de ne pas oublier que nos sentiments et nos pensées les plus personnels prennent leur source dans des milieux et des circonstances sociales définis et que l'effet de contraste venait surtout de ce que nous cherchions dans ces objets non ce qu'y voyaient ceux auxquels ils étaient familiers, mais ce qui se rattachait aux préoccupations d'autres hommes dont la pensée s'appliquait pour la première fois à cette chambre avec nous.

Si cette analyse est exacte, le résultat où elle nous conduit permettrait peut-être de répondre à l'objection la plus sérieuse et d'ailleurs la plus naturelle à laquelle on s'expose quand on prétend qu'on ne se souvient qu'à condition de se placer au point de vue d'un ou de plusieurs groupes et de se replacer dans un ou plusieurs courants de pensée collective.

On nous accordera, peut-être, qu'un grand nombre de souvenirs reparaissent parce que les autres hommes nous les rappellent ; on nous accordera même, lorsque ces hommes ne sont point matériellement présents, qu'on peut parler de mémoire collective quand nous évoquons un événement qui tenait une place dans la vie de notre groupe et que nous avons envisagé, que nous envisageons

maintenant encore au moment où nous nous le rappelons, du point de vue de ce groupe. Nous avons bien le droit de demander qu'on nous concède ce second point, puisqu'une telle attitude mentale n'est possible que chez un homme qui fait partie ou a fait partie d'une société et parce qu'à distance tout au moins, il subit encore son impulsion. Il suffit que nous ne puissions penser à tel objet que parce que nous nous comportons comme membre d'un groupe, pour que la condition de cette pensée soit évidemment l'existence du groupe. C'est pourquoi, lorsqu'un homme rentre chez lui sans être accompagné de personne, sans doute pendant quelque temps « il a été seul », suivant le langage courant. Mais il ne l'a été qu'en apparence, puisque, même dans cet intervalle, ses pensées et ses actes s'expliquent par sa nature d'être social et qu'il n'a pas cessé un instant d'être enfermé dans quelque société. Là n'est pas la difficulté.

Mais n'y a-t-il pas des souvenirs qui reparaissent sans que, d'aucune manière, il soit possible de les mettre en rapport avec un groupe, parce que l'événement qu'ils reproduisent a été perçu par nous alors que nous étions seuls, non en apparence, mais seuls réellement, dont l'image ne se replace dans la pensée d'aucun ensemble d'hommes. Et que nous nous rappelons (spontanément par nous-mêmes) en nous plaçant à un point de vue qui ne peut être que le nôtre ? Quand bien même des faits de ce genre seraient très rares, et même exceptionnels, il suffirait qu'on pût en attester quelques-uns pour établir que la mémoire collective n'explique pas tous nos souvenirs, et, peut-être, qu'elle n'explique pas à elle seule l'évocation de n'importe quel souvenir. Après tout, rien ne prouve que toutes les notions et les images empruntées aux milieux sociaux dont nous faisons partie, et qui interviennent dans la mémoire, ne recouvrent pas, comme un écran, un souvenir individuel, même dans le cas où nous ne l'apercevons point. Toute la question est de savoir si un tel souvenir peut exister, s'il est concevable. Le fait qu'il s'est produit, même une seule fois, suffirait à démontrer que rien ne s'oppose à ce qu'il intervienne dans tous les cas. Il y aurait alors, à la base de tout souvenir, le rappel d'un état de conscience purement individuel, que — pour le distinguer

des perceptions où entrent tant d'éléments de la pensée sociale — nous admettrons qu'on appelle *intuition sensible*.

« On éprouve quelque inquiétude, disait M. Charles Blondel, à voir éliminer, ou à peu près, du souvenir tout reflet de cette *intuition sensible* qui n'est pas, sans doute, toute la perception, mais qui, tout de même, en est bien évidemment le préambule indispensable et la condition *sine qua non*... Pour que nous ne confondions pas la reconstitution de notre propre passé avec celle que nous pouvons faire de celui de notre voisin, pour que ce passé empiriquement, logiquement, socialement possible nous paraisse s'identifier avec notre passé réel, il faut qu'en certaines de ses parties au moins il soit quelque chose de plus qu'une reconstitution faite avec des matériaux empruntés. » (*Revue philosophique*, 1926, p. 296.) M. Désiré Roustan nous écrivait de son côté : « Si vous vous bornez à dire : lorsqu'on croit évoquer le passé, il y a 99 p. 100 de reconstruction, et 1 p. 100 d'évocation véritable, ce résidu de 1 p. 100 qui résisterait à votre explication, suffirait à reposer tout le problème de la conservation du souvenir. Or pouvez-vous éviter ce résidu ? »

Il est difficile de trouver des souvenirs qui nous reportent à un moment[1] où nos sensations n'étaient que le reflet des objets extérieurs, où nous n'y mêlions aucune des images, aucune des pensées par lesquelles nous nous rattachions aux hommes et aux groupes qui nous entouraient. Si nous ne nous rappelons pas notre première enfance, c'est qu'en effet nos impressions ne peuvent s'attacher à aucun support, tant que nous ne sommes pas encore un être social. « Mon premier souvenir, dit Stendhal, est d'avoir mordu à la joue ou au front Mme Pison-Dugalland, ma cousine, femme de vingt-cinq ans qui avait de l'embonpoint et beaucoup de rouge... Je vois la scène, mais sans doute parce que sur-le-champ on m'en fit un crime et que sans cesse on m'en fit un crime. » De même il se rappelle qu'un jour il piqua un mulet qui

1. (V26) où notre pensée était à peu près vide de tout contenu comme une table rase alors que nos impressions se trouvaient...

le renversa. « Un peu plus il était mort, disait mon grand-père. Je me figure l'événement, mais probablement ce n'est pas un souvenir direct, ce n'est que le souvenir de l'image que je me formai de la chose fort anciennement et à l'époque des premiers récits qu'on m'en fit. » (*Vie de Henri Brulard*, p. 31 et 58.) Il en est de même de bien des soi-disant souvenirs d'enfance. Le premier auquel j'ai cru longtemps pouvoir remonter était notre arrivée à Paris. J'avais alors deux ans et demi. Nous montions l'escalier le soir (l'appartement était au quatrième), et nous, enfants, remarquions tout haut qu'à Paris on habitait au grenier. Or, que l'un de nous ait fait cette remarque, c'est possible. Mais il était naturel que nos parents, qu'elle a amusés, l'aient retenue et nous l'aient racontée depuis. Je vois encore notre escalier éclairé : mais je l'ai vu bien souvent depuis.

Voici maintenant un événement de son enfance que raconte Benvenuto Cellini au début de ses *Mémoires* : il n'est pas certain que ce soit un souvenir. Si nous le reproduisons cependant, c'est qu'il nous aidera à mieux comprendre l'intérêt de l'exemple qui suivra, et sur lequel nous insisterons. « J'étais âgé de trois ans environ, que mon aïeul Andréa Cellini vivait encore et avait déjà passé la centaine. Un jour, on avait changé un tuyau d'un évier, et il en était sorti un énorme scorpion sans que l'on s'en fût aperçu. Il était descendu à terre et s'était caché sous un banc. Je le vis, courus à lui et m'en emparai. Il était si grand que ma main laissait passer d'un côté sa queue et de l'autre ses deux pinces. On m'a raconté que tout joyeux, je sautai vers mon aïeul en disant : "Vois, grand-père, ma belle petite écrevisse." Il reconnut de suite que c'était un scorpion, et dans son amour pour moi, il manqua tomber mort de frayeur. Il me le demandait avec force caresses ; mais je ne le serrais que plus étroitement, en pleurant, car je ne voulais le donner à personne. Mon père, qui était encore à la maison, accourut aux cris. Dans sa stupéfaction, il ne savait comment s'y prendre pour que cet animal venimeux ne me fît point mourir, lorsqu'une paire de ciseaux frappa sa vue. Il s'en arma et, tout en me cajolant, il coupa la queue et les pinces du scorpion. Dès qu'il m'eut sauvé de ce danger il considéra cet événement comme un bon augure. » Cette scène, mouvementée et dramatique, se déroule tout entière à

l'intérieur de la famille. Lorsque l'enfant saisit le scorpion, il n'a pas un instant l'idée que c'est un animal dangereux : c'est une petite écrevisse, comme celles que ses parents lui ont montrées, qu'ils lui ont fait toucher, comme un jouet. En réalité, un élément étranger, venu du dehors, a pénétré dans la maison et son aïeul, son père réagissent chacun à sa manière : pleurs de l'enfant, supplications et caresses des parents, leur anxiété, leur terreur, et l'explosion de joie qui suit : autant de réactions familiales qui définissent le sens de l'événement. Admettons que l'enfant se le rappelle : c'est dans le cadre de la famille que l'image se replace, parce que dès le début elle y était comprise et qu'elle n'en est jamais sortie.

Écoutons maintenant M. Charles Blondel. « Je me souviens, dit-il, qu'étant enfant il m'est arrivé une fois en explorant une maison abandonnée de m'enfoncer brusquement jusqu'à mi-corps au milieu d'une pièce obscure dans un trou au fond duquel était de l'eau et je retrouve plus ou moins aisément où et quand la chose s'est passée, mais c'est ici mon savoir qui est tout entier secondaire à mon souvenir. » Entendons que le souvenir s'est présenté comme une image qui n'était pas localisée. Ce n'est donc pas en pensant d'abord à la maison, c'est-à-dire en se plaçant au point de vue de la famille qui y habitait, qu'on a pu le rappeler, d'autant que, nous a dit M. Blondel, il n'a jamais raconté cet accident à aucun de ses parents et qu'il est certain de ne pas y avoir repensé depuis. « En ce cas, ajoute-t-il, j'ai bien besoin de reconstituer l'environnement de mon souvenir, je n'ai nullement besoin de le reconstituer lui-même. Il semble vraiment que, dans les souvenirs de ce genre, nous ayons un contact direct avec le passé, qui en précède et conditionne la reconstitution historique » (*loc. cit.*, p. 297). Ce récit se distingue nettement du précédent, d'abord en ce que Benvenuto Cellini nous indique, en premier lieu à quelle époque et en quel endroit se place la scène qu'il rappelle, ce qu'ignorait tout à fait M. Blondel quand il a évoqué sa chute dans un trou à demi plein d'eau. C'est même là-dessus qu'il insiste. Mais peut-être n'est-ce pas tout de même la différence essentielle entre l'un et l'autre. Le groupe dont l'enfant, à cet âge, fait le plus étroitement partie et qui ne cesse pas de l'entourer, c'est la famille. Or, cette fois, l'enfant en est sorti. Non seulement il ne voit plus ses parents, mais il

peut sembler qu'ils ne sont plus présents à son esprit. En tout cas, ils n'interviennent en rien dans l'histoire, puisqu'ils n'en seront même pas informés ou qu'ils n'y attacheront pas assez d'importance pour en conserver le souvenir et la raconter plus tard à celui qui en a été le héros. Mais cela suffit-il pour qu'on puisse dire qu'il a été vraiment seul ? Est-il vrai que la nouveauté et la vivacité de l'impression, impression pénible d'abandon, impression étrange de surprise en présence de l'inattendu et du jamais vu ou jamais éprouvé, expliquent que sa pensée se soit détournée de ses parents ? N'est-ce pas au contraire parce qu'il était un enfant, c'est-à-dire un être plus étroitement pris que l'adulte dans le réseau des sentiments et pensées domestiques, qu'il s'est trouvé soudain en détresse ? Mais alors il pensait aux siens et il n'était seul qu'en apparence. Il importe peu, dès lors qu'il ne se rappelle point en quelle époque précise et en quel lieu déterminé il se trouvait et qu'il ne puisse s'appuyer sur un cadre local et temporel. C'est la pensée de la famille absente qui fournit le cadre, et l'enfant n'a pas besoin, comme dit M. Blondel, de « reconstituer l'environnement de son souvenir », puisque le souvenir se présente dans cet environnement. Que l'enfant ne s'en soit pas aperçu, que son attention ne se soit point portée, à ce moment, sur cet aspect de sa pensée, que plus tard, lorsque l'homme se rappelle ce souvenir d'enfance, il ne le remarque pas non plus, cela n'a rien qui doive nous étonner. Un « courant de pensée » sociale est d'ordinaire aussi invisible que l'atmosphère que nous respirons. On ne reconnaît son existence, dans la vie normale, que quand on lui résiste, mais un enfant qui appelle les siens, et qui a besoin de leur aide, ne leur résiste pas.

M. Blondel pourrait nous objecter, très justement, qu'il y a dans le fait qu'il se rappelle un ensemble de particularités sans aucun rapport avec un aspect quelconque de sa famille. Explorant une pièce obscure, il est tombé dans un trou à demi plein d'eau. Admettons qu'en même temps il se soit effrayé de ce qu'il se sentait loin des siens. « L'essentiel du fait, derrière lequel tout le reste paraît s'effacer, c'est cette image qui, en elle-même, se présente comme entièrement détachée du milieu domestique. Or, c'est elle, c'est la conservation de cette image, qu'il faudrait expliquer.

Telle quelle, en effet, elle se distingue de toutes autres circonstances où je me trouvais quand je m'apercevais que j'étais loin des miens, où je me tournais vers le même milieu pour y trouver aide et vers le même "environnement". En d'autres termes, on ne voit pas comment un cadre si général que la famille pourrait reproduire un fait à ce point particulier. » « À ces formes que sont les cadres collectifs imposés par la société, dit encore M. Blondel, il faut bien une matière. » Pourquoi ne pas admettre tout simplement que cette matière existe en effet et n'est autre que tout ce qui, précisément, dans le souvenir, est sans rapport avec le cadre, c'est-à-dire les sensations et intuitions sensibles qui revivraient dans ce tableau ? Quand le petit Poucet a été abandonné par ses parents dans la forêt, certes, il a pensé à ses parents : mais bien d'autres objets se sont offerts à lui : il a suivi un ou plusieurs sentiers, il est monté sur un arbre, il a aperçu une lumière, il s'est approché d'une maison isolée[1], etc. Comment résumer tout cela dans la simple remarque : il s'est égaré et n'a pas retrouvé ses parents ? S'il avait suivi un autre chemin, fait d'autres rencontres, le sentiment d'abandon eût été le même et, pourtant, il aurait gardé de tout autres souvenirs.

À quoi nous répondrons que lorsqu'un enfant s'égare dans une forêt ou dans une maison, tout se passe comme si, entraîné jusqu'alors dans le courant des pensées et sentiments qui le rattachent aux siens, il se trouvait en même temps pris dans un autre courant, qui l'en éloigne. Du petit Poucet on peut dire qu'il reste dans le groupe familial, puisqu'il a avec lui ses frères. Mais il se met à leur tête, il les prend tous sous sa garde, il les dirige, c'est-à-dire que, de la place d'enfant, il passe à celle du père, il entre dans le groupe des adultes, et il n'en reste pas moins enfant. Mais cela s'applique aussi à ce souvenir qu'évoque M. Blondel, et qui est en même temps un souvenir d'enfant et un souvenir d'adulte, puisque l'enfant s'est trouvé pour la première fois dans une situation d'adulte. Enfant, toutes ses pensées étaient à la mesure d'un enfant. Habitué à juger des objets extérieurs au moyen de notions qu'il

1. (V27) tous les pas qu'il fait l'éloignent de ses parents, tout ce qui lui arrive s'écarte de...

devait à ses parents, son étonnement et sa crainte viennent de la peine qu'il éprouvait à replacer ce qu'il voyait maintenant dans son petit monde. Adulte, il le devenait en ce sens que, les siens n'étant plus à sa portée, il se trouvait en présence d'objets nouveaux et inquiétants pour lui, mais sans doute qui ne l'étaient pas, au moins au même degré, pour une grande personne. Il a pu demeurer très peu de temps au fond de ce couloir obscur. Il n'en a pas moins pris contact avec un monde qu'il retrouvera plus tard, quand il sera davantage livré à lui-même. Il y a d'ailleurs, à travers toute l'enfance, bien des moments où l'on affronte ainsi ce qui n'est plus la famille, soit qu'on se heurte ou qu'on se blesse au contact des objets, soit qu'on doive se soumettre et plier à la force des choses, si bien qu'on passe inéluctablement par toute une suite de petites épreuves qui sont comme une préparation à la vie de l'adulte : c'est l'ombre que projette sur l'enfance la société des grandes personnes, et même plus qu'une ombre, puisque l'enfant peut être appelé à prendre sa part des soucis et des responsabilités dont le poids retombe d'ordinaire sur des épaules plus fortes que les siennes et qu'alors il est, temporairement au moins et par une partie seulement de lui-même, pris dans le groupe de ceux qui sont plus âgés que lui. C'est pourquoi l'on dit quelquefois de certains hommes qu'ils n'ont pas eu d'enfance, parce que la nécessité de gagner leur pain, s'imposant à eux de trop bonne heure, les a contraints à entrer dans les régions de la société où les hommes luttent pour la vie, alors que la plupart des enfants ne savent même pas que ces régions existent, ou parce qu'à la suite d'un deuil ils ont connu un genre de souffrance d'ordinaire réservé aux adultes et ont dû l'affronter sur le même plan qu'eux.

Le contenu original de tels souvenirs, qui les détache de tous les autres, s'expliquerait donc par le fait qu'ils se trouvent au point de croisement de deux ou de plusieurs séries de pensées, par lesquelles ils se rattachent à autant de groupes différents. Il ne suffirait pas de dire : au point de croisement d'une série de pensées qui nous rattache à un groupe, ici la famille, et d'un autre qui comprend seulement les sensations qui nous viennent des choses : tout serait de nouveau mis en question puisque cette image des choses n'existant que pour nous, une partie de notre souvenir ne

s'appuierait sur aucune mémoire collective. Mais un enfant a peur dans l'obscurité ou quand il s'égare dans un endroit désert, parce qu'il peuple ce lieu d'ennemis imaginaires, parce que dans cette nuit il craint de se heurter à il ne sait quels êtres dangereux. Rousseau nous raconte qu'un soir d'automne qu'il faisait très obscur, M. Lambercier lui donna la clef du temple et lui dit d'aller chercher dans la chaire la Bible qu'on y avait laissée. « En ouvrant la porte, dit-il, j'entendis à la voûte un certain retentissement que je crus ressembler à des voix et qui commença d'ébranler ma fermeté romaine. La porte ouverte, je voulais entrer ; mais à peine eus-je fait quelques pas que je m'arrêtai. En apercevant l'obscurité profonde qui régnait dans ce vaste lieu, je fus saisi d'une terreur qui me fit dresser les cheveux. Je m'embarrassais dans les bancs, je ne savais plus où j'étais et, ne pouvant trouver ni la chaire, ni la porte, je tombai dans un bouleversement inexprimable. » Si le temple avait été éclairé, il aurait vu qu'il ne s'y trouvait personne et n'aurait pas tremblé. Le monde, pour l'enfant, n'est jamais vide d'êtres humains, d'influences bienfaisantes ou malignes. Aux points (et aux époques) où ces influences se rencontrent et se croisent, correspondront peut-être, dans le tableau de son passé, des images plus distinctes, parce qu'un objet que nous éclairons sur deux faces et avec deux lumières nous découvre plus de détails et s'impose plus à notre attention. (Qu'un membre d'une société vienne à pénétrer dans une autre, que les pensées qui le rattachent à l'une et à l'autre se rencontrent.)

N'insistons pas davantage sur les souvenirs d'enfance. On pourrait invoquer un grand nombre de souvenirs d'adultes si originaux, et qui se présentent avec un tel caractère d'unité, qu'ils paraissent bien résister à toute décomposition. Mais, sur ces exemples, il nous serait toujours possible de dénoncer la même illusion. Que tel membre d'un groupe vienne à faire partie en même temps d'un autre groupe ; que les pensées qu'il tient de l'un et de l'autre se rencontrent soudain dans son esprit ; par hypothèse, il est seul à percevoir ce contraste. Comment donc ne croirait-il pas qu'il se produit en lui une impression sans commune mesure avec ce que

peuvent éprouver les autres membres de ce deux groupes, si ceux-ci n'ont pas d'autre point de contact que lui ? Ce souvenir est compris à la fois dans deux cadres ; mais l'un de ces cadres l'empêche de voir l'autre, et inversement : il fixe son attention sur le point où ils se rencontrent, et n'en a plus assez pour les apercevoir eux-mêmes. C'est ainsi que lorsqu'on cherche à retrouver dans le ciel deux étoiles qui font partie de constellations différentes, satisfait d'avoir tracé de l'une à l'autre une ligne imaginaire, on se figure volontiers que le seul fait de les aligner ainsi confère à leur ensemble une sorte d'unité ; cependant chacune d'elles n'est qu'un élément compris dans un groupe et, si nous avons pu les retrouver, c'est qu'aucune des constellations n'était à ce moment cachée par un nuage. De même, du fait que deux pensées, une fois rapprochées, et parce qu'elles contrastent entre elles, semblent se renforcer mutuellement, nous croyons qu'elles forment un tout qui existe par lui-même, indépendamment des ensembles d'où elles sont tirées, et nous n'apercevons pas qu'en réalité nous considérons à la fois les deux groupes, mais chacun du point de vue de l'autre.

Reprenons maintenant la supposition que nous avons développée précédemment. J'ai fait un voyage avec des personnes rencontrées depuis peu de temps, et que j'étais destiné à ne revoir ensuite qu'à de lointains intervalles. Nous voyagions pour notre plaisir. Mais je parlais peu, je n'écoutais guère. J'avais l'esprit rempli de pensées et d'images qui ne pouvaient intéresser les autres, et qu'ils ignoraient parce qu'elles se rattachaient à mes parents, à mes amis, dont j'étais momentanément éloigné. Ainsi, des gens que j'aimais, qui avaient les mêmes intérêts que moi, toute une communauté qui m'était étroitement liée se trouvait introduite, sans le savoir, dans un milieu, mêlée à des événements, associée à des paysages qui lui étaient entièrement étrangers ou indifférents. Considérons alors notre impression. Elle s'explique sans doute par ce qui était au centre de notre vie affective ou intellectuelle. Mais elle s'est cependant déroulée dans un cadre temporel et spatial et au milieu de circonstances sur lesquelles nos préoccupations d'alors projetaient leur ombre, mais qui, de leur côté, en modifiaient le cours et l'aspect : telles les maisons bâties au pied d'un monument antique, et qui ne sont pas du même âge. Lorsque nous nous rappelons

ce voyage, nous ne nous plaçons pas, bien entendu, au même point de vue que nos compagnons, puisqu'il se résume à nos yeux dans une suite d'impressions connues de nous seuls. Mais on ne peut pas dire non plus que nous nous plaçons seulement au point de vue de nos amis, de nos parents, de nos auteurs préférés, dont le souvenir nous accompagnait. Tandis que nous marchions sur une route de montagne aux côtés de gens de tel aspect physique, de tel caractère, que nous nous mêlions distraitement à leur conversation, et que notre pensée restait dans notre ancien milieu, les impressions qui se succédaient en nous étaient comme autant de façons particulières, originales, nouvelles, d'envisager les personnes qui nous étaient chères et les liens qui nous unissaient à elles. Mais, en un autre sens, ces impressions, précisément parce qu'elles sont nouvelles, et qu'elles contiennent bien des éléments étrangers au cours antérieur et à ce qu'il y a de plus intérieur dans le cours actuel de nos pensées, sont aussi étrangères aux groupes qui nous tiennent le plus étroitement. Elles les expriment, mais en même temps, elles ne les expriment de cette manière qu'à la condition qu'ils ne soient plus là matériellement, puisque tous les objets que nous voyons, toutes les personnes que nous entendons ne nous frappent peut-être, alors, que dans la mesure où ils nous font sentir l'absence des premiers. Ce point de vue, qui n'est ni celui de nos compagnons actuels, ni pleinement et sans mélange celui de nos amis d'hier et de demain, comment ne le détacherions-nous pas des uns et des autres pour nous l'attribuer à nous-mêmes ? N'est-il pas vrai que ce qui nous frappe, lorsque nous évoquons cette impression, c'est ce qui, en elle, ne s'explique pas par nos rapports avec tel ou tel groupe, ce qui tranche sur leur pensée et sur leur expérience ? Je sais qu'elle ne pouvait être partagée, ni même devinée par mes compagnons. Je sais aussi que, sous cette forme et dans ce cadre, elle n'aurait pu m'être suggérée par les amis, les parents auxquels je pensais au moment où je me reporte maintenant par la mémoire. N'est-ce donc point là comme un résidu d'impression qui échappe aussi bien à la pensée et à la mémoire des uns que des autres, et qui n'existe que pour moi ?

Au premier plan de la mémoire d'un groupe se détachent les souvenirs des événements et des expériences qui concernent le

plus grand nombre de ses membres et qui résultent soit de sa vie propre, soit de ses rapports avec les groupes les plus proches, le plus fréquemment en contact avec lui. Quant à ceux qui concernent un très petit nombre et quelquefois un seul de ses membres, bien qu'ils soient compris dans sa mémoire, puisque, tout au moins pour une part, ils se sont produits dans ses limites, ils passent à l'arrière-plan. Deux êtres peuvent se sentir étroitement liés l'un à l'autre, et mettre en commun toutes leurs pensées. Si, à certains moments, leur vie s'écoule dans des milieux différents, bien qu'ils puissent par des lettres, des descriptions, par leurs récits lorsqu'ils se rapprochent, se faire connaître en détail les circonstances où ils se trouvaient lorsqu'ils n'étaient plus en contact, il faudrait qu'ils s'identifient l'un à l'autre pour que tout ce qui, de leurs expériences, était étranger à l'un ou à l'autre, se trouve résorbé dans leur pensée commune. Quand Mlle de Lespinasse écrit au comte de Guibert, elle peut lui faire comprendre à peu près ce qu'elle ressent loin de lui, mais dans des sociétés et des milieux mondains qu'il connaît, parce qu'il s'y rattache lui aussi. Il peut envisager son amante, comme elle peut s'envisager elle-même, en se plaçant au point de vue de ces hommes et de ces femmes qui ignorent tout de sa vie romanesque, et il peut aussi l'envisager, comme elle s'envisage elle-même, du point de vue du groupe caché et fermé qu'ils constituent à eux deux. Toutefois, il est loin, et il peut se produire, sans qu'il le sache, dans la société qu'elle fréquente, bien des changements dont ses lettres ne lui donnent pas une idée suffisante, de sorte que plusieurs de ses dispositions en présence de ces milieux mondains lui échappent et lui échapperont toujours : il ne suffit pas qu'il l'aime comme il l'aime pour qu'il les devine.

Un groupe entre d'ordinaire en rapport avec d'autres groupes. Il y a bien des événements qui résultent de semblables contacts, bien des notions aussi qui n'ont pas d'autre origine. Parfois ces rapports ou ces contacts sont permanents ou bien, en tout cas, se répètent assez souvent, se continuent pendant une durée assez longue. Par exemple, quand une famille vit longtemps dans une même ville, ou à proximité des mêmes amis, ville et famille, amis et famille constituent comme des sociétés complexes. Des souvenirs prennent naissance alors, compris dans deux cadres de pensées qui

sont communs aux membres des deux groupes. Pour reconnaître un souvenir de ce genre, il faut faire partie en même temps de l'un et de l'autre. C'est une condition qui est remplie, pendant quelque temps, par une partie des habitants de la ville, par une partie des membres de la famille. Cependant, elle l'est inégalement aux divers moments, suivant que l'intérêt de ceux-ci se porte sur la ville, ou sur leur famille. Et il suffit, d'ailleurs, que quelques-uns des membres de la famille quittent cette ville, aillent vivre dans une autre, pour qu'ils aient moins de facilité à se souvenir de ce qu'ils ne retenaient que parce qu'ils étaient pris à la fois dans deux courants de pensée collective convergents, alors qu'à présent ils subissent presque exclusivement l'action de l'un d'eux. Au reste, puisqu'une partie seulement des membres d'un de ces groupes sont compris dans l'autre, et réciproquement, chacune de ces deux influences collectives est plus faible que si elle s'exerçait seule. Ce n'est pas en effet le groupe tout entier, la famille par exemple, ce n'en est qu'une fraction, qui peut aider l'un des siens à se rappeler cet ordre de souvenirs. Il faut qu'on se trouve ou qu'on se mette dans des conditions qui permettent à ces deux influences de combiner le mieux leur action, pour que le souvenir reparaisse et soit reconnu. Il en résulte qu'il semble moins familier, qu'on aperçoit moins clairement les facteurs collectifs qui le déterminent, et qu'on a l'illusion qu'il est moins que les autres sous le pouvoir de notre volonté.

[Mais ce n'est point tout à fait une illusion. Nous ne retrouvons pas toujours les souvenirs que nous cherchons parce qu'il faut attendre que les circonstances, sur lesquelles notre volonté n'a qu'une prise imparfaite, les réveillent et nous les représentent. Rien n'est plus surprenant à cet égard que la reconnaissance d'une figure ou d'un lieu, lorsqu'ils se retrouvent de nouveau dans le champ de notre perception. Nous n'y avons jamais repensé depuis que nous les vîmes pour la première fois et nous avons peut-être l'impression que, quelque effort de mémoire que nous ayons fait, il nous aurait été impossible de les reconstituer. Cependant nous ne nous trompons point : nous reconnaissons bien ce lieu et nous nous rappelons en même temps dans quelle disposition d'esprit nous l'avons vu : il semble bien que le souvenir soit resté là,

accroché aux façades de ces maisons, attendant le long de ce sentier, aux bords de cette anse, sur ce rocher en forme de siège, que nous repassions là-bas, pour nous retenir au passage et pour reprendre dans notre mémoire une place qui, sans cela, n'aurait jamais été occupée.

Nous pouvons admettre que, si nous n'avons jamais retrouvé ce souvenir, c'est que nous ne sommes jamais revenus en cet endroit. En d'autres termes, la condition nécessaire pour y repenser nous paraît être une suite de perceptions par lesquelles nous ne pourrions repasser qu'en faisant à nouveau le même chemin, de façon à nous retrouver en présence des mêmes maisons, du même rocher, etc. Nous sommes donc à peu près certains de ne pas nous tromper quand nous disons : je n'ai jamais repensé à cela parce que je n'ai jamais pu, par la mémoire et la réflexion, regrouper toutes ces images si diverses et si nuancées ; reconstituer cette combinaison unique et précise d'impressions sensibles qui seule pouvait orienter mon esprit exactement vers ce souvenir. Nous n'y avons donc jamais repensé. S'il reparaît cependant c'est qu'il résulte non d'un assemblage de réflexions mais d'un rapprochement de perceptions déterminé par l'ordre dans lequel se présentent certains objets sensibles et qui résulte lui-même de leur position dans l'espace. Mais, à la différence des réflexions ou des idées, les perceptions en tant que telles se bornent à reproduire les objets extérieurs, ne contiennent rien d'autre que ces objets et ne peuvent nous conduire au-delà. D'où la croyance (il faut donc admettre) qu'elles ont seulement servi à nous mettre en une certaine disposition corporelle et sensible favorable à la réapparition du souvenir. On suppose alors que le souvenir n'étant pas reconstruit mais évoqué devrait se trouver tel quel, au préalable, dans notre esprit. Est-il certain cependant que le seul moyen de combler cette lacune de notre mémoire c'était de revenir en cet endroit, d'ouvrir les yeux. On s'étonne de retrouver un tel souvenir mais, après un moment de réflexion, on pourra s'étonner aussi de ne pas l'avoir évoqué plus tôt : on aperçoit, en effet, dans le labyrinthe de nos pensées plus d'une avenue qui nous y conduisait. Ce lieu, ces objets nous ont rappelé tel souvenir. Mais eux-mêmes, nous savons bien que nous étions capables de les évoquer sans les revoir ou sans même revoir ceux

qui les entourent. Ce qui nous manquait, c'était le pouvoir non pas, peut-être d'y repenser, mais d'y penser avec assez d'intensité de façon à nous en rappeler tous les détails. Quand nous cherchons la démonstration d'un théorème maintenant oubliée, notre esprit s'engage en divers chemins et comme aucun ne le mène au but, il se reporte au livre qu'il a eu *(sic)* autrefois entre les mains. À présent, nous ne nous rappelons pas seulement la démonstration mais nous voyons que par une des méthodes que nous avons essayées, notre esprit s'en était approché : nous avons abandonné trop tôt cette piste. Nous sentons qu'au prix d'un effort d'attention prolongé plus longtemps et sans le secours du livre, nous aurions pu refaire en pensée ce chemin, et que la démonstration était au bout. De même, ce souvenir, lié au tableau de ce lieu, mais compris en même temps dans toutes les successions d'images et de pensées qui (se croisent en cet endroit) nous conduisirent autrefois jusqu'à cet endroit, il n'aurait pas été absolument impossible de le retrouver : c'est la force d'attention et de réflexion qui nous a manqué ; mais il suffisait que nous suivions plus loin une de ces séries de souvenirs qui nous auraient ramenés en pensée, là où nous avions été autrefois et où le hasard nous a de nouveau fait passer.

C'est là peut-être encore une illusion mais qui pose un nouveau problème. Si nous avons le sentiment qu'il était possible de rejoindre ce souvenir par d'autres voies, c'est que ces voies existent, quand bien même nous n'aurions pas été capables de les suivre jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au souvenir. Examinons en effet ce qui se passe quand, revenu dans ce lieu et mis en présence de ces objets nous les reconnaissons. Il s'agit là de ce genre de reconnaissance que M. Bergson appelle reconnaissance par images et qu'il distingue si nettement de ce qu'il appelle la reconnaissance par mouvements. Celle-ci se ramènerait au sentiment de familiarité que nous éprouvons quand un objet vu ou évoqué détermine dans notre corps les mêmes mouvements de réaction que lorsque nous le percevions auparavant.

Reconnaître par images, au contraire c'est rattacher l'image (perçue ou évoquée) d'un objet à d'autres images qui forment avec elles un ensemble et comme un tableau, c'est retrouver les liaisons de cet objet avec d'autres objets qui peuvent être aussi des pensées

ou des sentiments. Réservons la question de savoir si entre ces deux sortes de reconnaissance il y a une différence de nature ou de degré. Remarquons seulement que dans le cas que nous examinons, le souvenir correspond à un événement éloigné dans le temps, à un moment de notre passé. C'est bien ce que M. Bergson appelle la reconnaissance en image ou le sentiment du déjà vu. Par exemple, je me retrouve dans une gare où je suis entré pour attendre un train, une seule fois, il y a plusieurs années, à laquelle je n'avais pas repensé depuis et dont l'aspect d'ailleurs n'a pas changé. Dira-t-on que, quand je reconnais cette gare, il y a dans mon esprit deux images qui se recouvrent, l'une qui est le tableau que j'ai sous les yeux, l'autre qui est le tableau que j'ai vu autrefois : une perception et un souvenir ? Mais si je m'en tiens aux objets mêmes, comment des images se distingueraient-elles ? Il n'y en a qu'une, celle que j'ai sous les yeux, je n'ai pas à la reconstruire puisqu'elle est là. Si, cependant, je la détache de toutes les autres parce que je la reconnais c'est qu'elle m'apparaît comme le lieu où se créèrent plusieurs séries de pensées qui traversent actuellement mon esprit, dont l'une me rattache aux groupes extérieurs à cette ville dont je faisais partie et auxquels je pensais quand j'attendais autrefois sur le quai de cette gare, et auxquels je me rattache encore, puisque je peux me replacer à leur point de vue dont l'autre est le groupe de ceux qui habitent ou passent dans cette ville et dont je me trouve faire partie temporairement aujourd'hui comme j'en ai fait partie autrefois. Ces deux courants de pensée ne se sont jamais croisés que dans mon esprit, en cet endroit : je n'ai jamais pensé depuis à l'un et à l'autre en même temps et c'est pourquoi, il m'a fallu attendre que je repasse en ce lieu, qui a été leur unique point de croisement, pour que le contact se rétablisse, c'est-à-dire pour que mon souvenir reparaisse.

Il en est exactement de même lorsque nous regardons les portraits d'amis perdus de vue depuis longtemps. De leurs traits nous gardions bien le souvenir, mais un souvenir vague. C'est que nous les avions rencontrés dans des circonstances différentes, en des milieux divers et que leur visage n'était pas tout à fait le même suivant que nous les replacions dans tel ensemble ou dans tel autre. Un visage n'est pas seulement une image visuelle. Les détails, les expressions d'une physionomie, peuvent s'interpréter de bien des manières, suivant l'entourage dans lequel ils nous apparaissent, comme suivant la direction de notre pensée à tel ou tel moment. C'est pourquoi, du visage d'un ami, si nous ne l'avons pas revu depuis longtemps, nous conservons plusieurs souvenirs partiels, incomplets, schématiques, qu'il faudrait rapprocher, ajouter et fondre l'un avec l'autre pour que nous puissions retrouver son image. Il faudrait que nous puissions le considérer en même temps du point de vue de tous ces milieux où nous l'avons rencontré. Mais ils sont trop nombreux ou trop différents et, dans la mémoire de chacun d'eux, les traits de notre ami occupent une place trop réduite pour que cela ne nous soit pas bien difficile. Il faudrait le revoir lui-même pour que tous ces souvenirs convergent ; c'est pourquoi lorsqu'on regarde quelque temps le portrait d'un ami chaque trait de son visage est comme un point de perspective d'où nous apercevons les milieux où nous l'avons vu, si bien que nous avons l'impression de nous retrouver en même temps dans plusieurs groupes différents. Mais ce n'est pas une illusion. Il faut bien que ces groupes soient là puisque ces images incomplètes étaient comprises dans chacun d'eux et que l'image ne pourrait pas plus évoquer le groupe que la partie ne peut nous rendre le tout. Ce sont là des cas limites. Mais il arrive très souvent que des milieux sociaux humains entrent en rapport pour trop peu de temps, avec trop peu d'intensité et trop rarement, pour qu'un pareil événement, et le souvenir qui le reproduit, se présente à nous comme un fait familier. Plus les groupes qui se touchent ainsi sont éloignés, ou plus ils sont nombreux, plus s'affaiblit l'influence de chacun d'eux. Il est donc naturel que nous ne la remarquions pas et que nous n'apercevions pas les milieux sociaux d'où proviennent de telles actions, si bien que le souvenir, une fois reparu nous semble libre de toute liaison avec les mémoires qui ne sont pas la nôtre. Enfin, comme, pour évoquer de tels souvenirs, il faut que nous nous replacions au même instant dans des groupes qui n'ont l'un avec l'autre que des rapports rares et accidentels, ou simultanément, dans un grand nombre de milieux collectifs, on peut dire que nous n'y réussissons que par exception et par l'effet de rencontres que nous avons toutes raisons d'attribuer au hasard puisque

nous ne les avons pas délibérément cherchées. C'est pourquoi il nous semble qu'il n'était pas en notre pouvoir de les rappeler et que leur réapparition s'explique par le jeu invisible de forces psychologiques inconscientes. Il n'y a cependant, là, rien de mystérieux. Si les causes qui déterminent le rappel de ces souvenirs ne dépendent pas ou ne dépendent qu'imparfaitement de nous, ce n'est pas parce qu'elles sont inconscientes, c'est parce qu'elles sont en partie hors de nous et que nous n'exerçons sur chacune d'elles qu'une influence réduite. Comment nous rappeler tel événement qui s'est produit au point unique où se sont croisés deux groupes dont nous avons fait partie simultanément une seule fois et entre lesquels il n'y a plus eu de rapport ? Comment nous rappeler une impression née d'un concert d'influences sociales si nombreuses que jamais il ne se reproduira ? Notre volonté, dans l'un et l'autre cas, est également impuissante et la probabilité d'un tel retour est si faible qu'elle équivaut pratiquement à une impossibilité. Telle est la limite dont on s'approche, à mesure que se compliquent et se multiplient les données sociales qui entrent dans nos souvenirs.

Il est bien vrai que dans chaque conscience individuelle les images et les pensées, qui résultent des divers milieux que nous traversons, se succèdent suivant un ordre original et que chacun de nous, en ce sens, a une histoire. Dans cette file d'états, si chacun d'eux pris à part se rattache à un milieu ou à plusieurs milieux dont ils signalent en quelque sorte les points de rencontre, leur succession même ne s'explique par aucun de ces milieux. Elle se présente à nous comme une série unique en son genre. Dès lors ces états, il nous semble qu'ils sont liés l'un à l'autre dans notre conscience. Dès qu'ils sont entrés dans cette suite interne et qu'ils y ont pris leur place, ils s'organisent en un ensemble si bien lié que nous nous figurons volontiers que chacun d'eux sort de ceux qui le précèdent et contient en germe ceux qui le suivent. Bien plus, un état devient alors comme un point de perspective sur tous les autres, comme s'il tirait d'eux et d'eux seuls toute sa substance. Que la mémoire vienne maintenant à évoquer une ou plusieurs parties de cette série, si tels états reparaissent n'est-ce pas parce qu'ils sont évoqués par d'autres états qui ont été et qui sont demeu-

rés en liaison avec eux dans notre esprit ? C'est la liaison interne, ou subjective, comme disent les philosophes, qui alors interviendrait seule. Lorsque l'*intuition sensible*, et tous les éléments de pensée et de sentiment qui s'y rattachent, s'est produite pour la première fois elle s'expliquait bien, dirons-nous, par le milieu, en même temps que par notre organisme qui était en rapport avec lui. Mais elle s'en serait détachée aussitôt qu'elle s'est transformée en image. À partir de ce moment il n'y aurait plus lieu de chercher au-dehors les causes de sa réapparition ; ce qui fonderait la cohésion des souvenirs, c'est l'unité interne de la conscience. Mais celle-ci est indépendante du monde extérieur et des milieux que nous traversons. Nous ne contestons pas qu'à s'en rapporter aux données de ce qu'on appelle l'observation intérieure c'est bien ainsi que tout paraît se passer ; mais nous sommes victimes, ici, d'une illusion assez naturelle. Nous l'avons dit (l'influence d'un milieu social (tant que) nous la subissons docilement nous ne la sentons pas. Elle se manifeste au contraire lorsqu'en nous, un milieu en affronte un autre). Quand plusieurs courants sociaux se croisent et se heurtent dans notre conscience alors se produisent ces états que nous appelons des intuitions sensibles et qui prennent la forme d'états individuels parce qu'ils ne se rapportent entièrement ni à un milieu, ni à un autre, et que nous les rapportons alors à nous-mêmes. Ils n'en tirent pas moins toute leur force et leur intensité des actions conjuguées qui s'exercent alors sur nous. Nous nous en apercevrions bien si nous les analysions alors, si nous les suivions jusqu'à leurs racines. D'ordinaire nous ne nous soucions point de rechercher leurs causes. Toute notre attention se concentre sur les états eux-mêmes, sur le contraste entre leur vivacité et la banalité des impressions ou pensées antérieures, sur la richesse qu'ils nous découvrent soudain dans notre moi parce qu'ils représentent une combinaison originale d'éléments d'origines diverses. Il n'en est pas moins vrai que cette combinaison ou cette liaison s'explique, non point par notre spontanéité interne, mais par la rencontre, en nous, de courants qui ont une réalité objective hors de nous. Cette rencontre elle-même est un fait objectif, non pas simplement un jeu d'images, mais le concours effectivement réalisé de représentations et sentiments objectifs qui

sont des objets de la nature, observables de dehors comme les choses matérielles. Ainsi l'intuition sensible, et la liaison qu'elle établit sur le moment et pour un moment dans notre conscience, s'explique par la liaison qui existe ou s'établit entre des objets, hors de nous.

Maintenant avançons dans le temps. Cette intuition sensible a cessé d'exister et, en ce sens, elle appartient au passé. Comment en serait-il autrement puisque les influences extérieures qui la déterminaient par leur rencontre ne se rencontrent plus ? Plus exactement, elle ne conserve quelque réalité virtuelle que dans la mesure où nous demeurons nous-mêmes sous l'influence combinée de ces milieux, dans la mesure où nous sommes exposés à nous retrouver dans les mêmes conditions sociales complexes qui lui ont autrefois donné naissance. Certes, du fait que nous avons passé par cet état, nous sommes quelque peu transformés puisque lorsqu'il reparaîtra (s'il reparaît jamais) nous le reconnaîtrons. C'est que nous restions par quelque partie de nous-mêmes en contact avec les forces qui l'ont produit, alors même qu'elles ne nous étaient plus matériellement présentes et nous sentions bien qu'il nous était possible si nous donnions l'effort nécessaire, si nous remontions assez haut tel courant de pensée collective où nous sommes encore engagés, ou tel autre, de le retrouver. Quand nous reconnaissons un tel état, nous savons ce qui nous manquait pour l'évoquer, c'était la puissance de réflexion nécessaire pour le découvrir dans un milieu où notre esprit, tout au moins, avait toujours accès. Si l'on dit que le rappel de certains souvenirs ne dépend pas de notre volonté, c'est en effet que notre volonté n'est pas assez forte. Mais le souvenir est là, hors de nous, éparpillé peut-être entre plusieurs milieux. Si nous le reconnaissons, lorsqu'il reparaît sans que nous nous y attendions, ce que nous reconnaissons ce sont les forces qui le font reparaître et avec lesquelles nous n'avions pas cessé d'être en contact. Alors l'intuition sensible se recrée mais dans l'intervalle, à ne considérer que nous-mêmes et notre organisme psychophysique, elle avait cessé d'exister.

L'intuition sensible est toujours dans le présent. On ne peut donc supposer qu'elle soit capable de se recréer elle-même, spontanément, comme si elle subsistait en nous à l'état de fantôme prêt à

reprendre corps : transportée en imagination dans le passé, elle n'est plus rien. Si pourtant, dans certain cas au moins, nous expliquons de cette manière qu'elle reparaisse, c'est que, n'apercevant pas au-dehors les causes qui lui ont donné naissance, nous ne pouvons plus les chercher qu'en nous. C'est ce que nous entendons, en effet, lorsque nous disons qu'une image en évoque une autre, ou qu'un souvenir appelle un souvenir. Mais ce n'est là qu'une illusion. Nos perceptions du monde extérieur se succèdent suivant l'ordre même de succession des faits et phénomènes matériels. C'est l'ordre de la nature qui pénètre alors dans notre esprit et règle le cours de ses états. Comment en serait-il autrement puisque nos représentations ne sont que des reflets des choses ? Un reflet ne s'explique point par un reflet antérieur mais par la chose qu'il reproduit à l'instant même. Supposons maintenant que, les yeux fermés, nous évoquions cette série d'images successives. La liaison qui existe entre elles s'explique encore par l'enchaînement causal des phénomènes naturels et non par une sorte d'attraction spontanée et mutuelle entre les états de conscience mis ainsi en relation. Si je me représente l'aspect d'un pays que j'ai traversé et parcouru à pied en divers sens, la disposition des pièces dans une maison, des meubles dans une chambre où j'ai habité, la diversité et la liaison des souvenirs que j'en évoque tiennent à la diversité même et à la liaison des objets ou groupe d'objets. En d'autres termes, dans la série d'états que déroule ma mémoire, je distingue des parties non pas d'après ma durée interne et suivant les moments qui leur ont correspondu, mais en suivant les divisions mêmes que présentait la réalité : divisions objectives, celles même que la perception courante ou collective introduit ou reconnaît dans la nature et qui sont fondées en effet sur les rapports naturels entre les choses. Ces divisions ou ces coupures, qui brisent la série en autant d'images distinctes, servent aussi à la reconstituer, comme si chaque état tendait à s'insérer dans le contour de l'état qui l'a précédé ou suivi, comme si le point de division marquait aussi une liaison. (Puisque la séparation des images s'est faite suivant des lignes de division naturelles, il s'ensuit qu'en se regroupant elles se conforment aux rapports naturels.) Divisions et liaisons correspondent à une sorte de logique spatiale ou matérielle et c'est sur

cette logique que s'appuie la mémoire des perceptions. La cohésion de cette mémoire tient à ce que les souvenirs qu'elle évoque sont cohérents, comme doivent l'être les phénomènes (objectifs) en dehors de nous. Mais, c'est la même causalité naturelle qui relie les choses et les pensées de l'esprit à propos de ces choses. (On dira que cette conception qui (explique) affirme que les souvenirs sont liés l'un à l'autre non point directement par des rapports de contiguïté mais seulement parce que les objets correspondants sont liés eux-mêmes par des rapports de causalité, ne tient pas compte de l'activité (propre) originale de la mémoire. Il est cependant bien difficile d'admettre qu'un état de conscience en recrée un autre pour l'unique raison qu'ils se sont succédé ou parce qu'ils ont été proches l'un de l'autre dans l'espace.) Au reste ce que nous appelons ici causalité naturelle ne désigne que la représentation qu'on s'en fait dans la société qui nous entoure. Les lois naturelles ne sont pas dans les choses mais dans la pensée collective, en tant qu'elle les envisage, et explique à sa manière leurs relations. (Dès lors on comprendra mieux que la représentation des choses évoquée par la mémoire individuelle ne soit qu'une façon pour nous de prendre conscience de la représentation collective qui se rapporte à ces mêmes choses). Il y a, en d'autres termes, une logique de la perception qui s'impose au groupe et qui l'aide à comprendre et à accorder toutes les (impressions) notions que lui viennent du monde extérieur : logique géographique, topographique, physique, qui n'est rien d'autre que l'ordre introduit par notre groupe dans sa représentation des choses de l'espace (c'est cela, c'est cette logique sociale et les rapports qu'elle détermine). Chaque fois que nous percevons, nous nous conformons à cette logique ; c'est-à-dire que nous lions les objets suivant les lois de causalité que la société nous enseigne et nous impose. Mais c'est aussi cette logique, ce sont ces lois qui expliquent que nos souvenirs déroulent dans notre pensée la même suite de liaisons, puisque alors même que nous ne sommes plus en contact matériel avec les objets, nous trouvons dans les cadres de la pensée collective les moyens d'en évoquer la suite et l'enchaînement ; de cela, on se rendrait compte aisément quand il s'agit des perceptions du monde matériel, si cette logique sociale, dans ce domaine, n'était pas à ce point rigoureuse, fortifiée qu'elle est par son universalité. Les lois naturelles s'imposent en effet à toutes les sociétés, du moins en droit et, en fait, à toutes celles dont nous faisons ou sommes exposés à faire partie. C'est pourquoi nous nous persuadons aisément que ces lois s'imposent à nous, non pas parce qu'elles sont admises dans notre groupe, mais parce que nous sommes en contact avec les choses matérielles. En réalité, la perception résulte d'un long dressage et d'une discipline (sociale) qui ne s'interrompt pas ; comme les choses ne peuvent entrer dans notre esprit et qu'on ne peut expliquer alors la liaison des états de conscience que sont nos souvenirs par les forces et rapports du monde inerte, alors on est bien obligé d'imaginer un principe d'attraction entre les images tel que le principe d'association par contiguïté dans le temps et dans l'espace. Mais à y regarder d'un peu près, cela revient à expliquer la succession par la succession elle-même ; « l'apparition de A après B (à présent) s'explique par l'apparition de A après B (dans le passé) ». C'est une simple constatation. On ne s'aperçoit pas, d'ailleurs, que si A a succédé à B autrefois, ce fait ne se suffisait pas à lui-même et qu'il est abstrait de tout un ensemble d'influences extérieures qui en était la cause véritable. Il faut bien qu'aujourd'hui encore si le fait se reproduit, il s'explique par les mêmes (causes) et que ces causes agissent donc encore. (Il en est de même d'ailleurs de la ressemblance : pour que nous pensions à une similitude entre deux objets.) On n'a rien expliqué tant qu'on n'a pas montré que la contiguïté entre deux états ou images résulte d'une liaison causale. Mais alors il faut se placer au point de vue d'une pensée collective qui seule est capable, à tout moment, de formuler un tel rapport de causalité (en termes généraux valables) comme s'appliquant aux choses qui sont du domaine de son expérience. Ce point de vue c'est celui de la nature (au sens que nous avons précisé) c'est-à-dire des objets tels qu'ils sont connus par le groupe. Tout rappel d'une série de souvenirs qui se rapportent au monde extérieur s'explique donc par les lois de la perception collective.

Mais il en est de même de tous les souvenirs. Qu'il s'agisse de la suite des propos échangés au cours d'une conversation, de l'histoire de nos relations avec telle ou telle personne ou même des réflexions que nous avons faites, des états affectifs par lesquels

nous avons passé au cours d'une promenade, ou d'un voyage. Cette fois la mémoire des perceptions n'intervient plus que de façon secondaire. Il ne nous suffirait pas de revoir en pensée les mêmes lieux, pour reconstituer des suites de réflexions et de sentiments qui se sont déroulées sans doute dans ce cadre spatial, mais qui sont tout autre chose que des images du monde extérieur. Pourtant, ici encore, si l'on examine le contenu de ces séries de pensées, on voit bien que les divers états qui y entrent ne se délimitent pas arbitrairement. Chacun d'eux est comme un objet qui a une certaine unité et des contours assez définis : c'est une personne, c'est un événement, c'est une idée, c'est un sentiment, et nous savons bien que si nous sommes venus à y penser c'est que nous avons traversé, effectivement ou en imagination, un ou plusieurs milieux sociaux dans la conscience desquels ces représentations avaient et ont gardé (du moins quelque temps) une place bien définie, une réalité bien substantielle. Nous savons aussi, que si ces pensées ont pénétré du dehors dans notre conscience individuelle, à tel moment et dans tel ordre, cela s'explique par les rapports qui existaient entre plusieurs d'entre elles dans tel milieu et aussi par les rapports qui se sont établis entre des milieux différents dont nous faisions partie à la fois et successivement, et d'où, à la fois ou successivement encore, d'autres nous sont venues. Raisonnant ici comme précédemment nous dirons alors que puisque ces états et leur succession s'expliquaient au moment où ils se sont produits, par des rapports (qui ne peuvent être que de causalité) entre les divers éléments d'un milieu social ou entre plusieurs milieux sociaux, la condition nécessaire pour que nous les évoquions par la mémoire, pour qu'ils se reproduisent dans le même ordre, c'est que (au moins en pensée) nous nous retrouvions dans le même milieu. C'est que les mêmes milieux exercent sur nous à peu près le même genre d'action. Comment, en effet, expliquer d'une autre manière les liaisons par lesquelles les unes ramènent les autres sous le regard de la conscience ? Détachées des milieux où elles étaient comprises et qui assuraient leur cohésion, qui les pressaient en quelque sorte les unes contre les autres, subsistant dès lors dans notre esprit, comme on le suppose, à l'état de fragments isolés l'un de l'autre et qui ne trouveraient dans le nouveau milieu que serait notre conscience ou plutôt dans notre inconscient, aucun nouveau principe d'unité, comment ces pensées pourraient-elles demeurer en rapport durable ? Elles n'étaient réunies, sur le moment, que par la pression que nous subissions du dehors. Ce qu'on appelle le sentiment de l'unité de notre moi, où l'on voit quelquefois un principe original de cohésion des états, n'est au fond que la conscience que nous prenons à chaque instant d'appartenir à la fois à divers milieux : mais elle n'existe que dans le présent. Comment subsisterait-elle pour des états rejetés dans le passé alors que la pression des milieux sociaux n'interviendrait plus ? Ici, encore, une série de souvenirs ne nous paraît bien liée que parce que nous pouvons nous placer de nouveau au point de vue du groupe ou des groupes dans la pensée desquels ces états ont été et sont restés en rapport, dans la mesure, aussi, où il dépend de nous de passer d'un groupe à l'autre dans l'ordre même qui a déterminé autrefois la formation, dans notre esprit, d'une telle série de réflexions et d'états affectifs. On comprend d'ailleurs que dans ce cas, bien plus que lorsque la mémoire évoque seulement l'ordre de nos perceptions sensibles passées, il soit difficile d'apercevoir (les forces) les milieux sociaux qui du dehors déterminent le cours de nos pensées et que nous soyons dès lors disposés à (l'expliquer par une liaison subsistante, on ne sait où et on ne sait comment entre les traces des (...) admettre que d'une manière ou de l'autre nos souvenirs détachés de leurs objets ou de leurs causes s'évoquent et s'appellent spontanément).]

[S'agit-il d'états produits en nous sous l'influence d'un milieu et d'un seul auquel nous sommes étroitement incorporés ?] Il arrive bien souvent que nous nous attribuions à nous-mêmes, comme s'ils n'avaient leur source nulle part qu'en nous, des idées et des réflexions, ou des sentiments ou des passions, qui nous ont été inspirés par notre groupe. Nous sommes alors si bien accordés avec ceux qui nous entourent que nous vibrons à l'unisson, et ne savons plus où est le point de départ des vibrations, en nous ou dans les autres. Que de fois on exprime alors, avec une conviction qui paraît toute personnelle, des réflexions puisées dans un journal,

dans un livre, ou dans une conversation ! Elles répondent si bien à nos manières de voir qu'on nous étonnerait en nous découvrant quel en est l'auteur, et que ce n'est pas nous. « Nous y avions déjà pensé » : nous ne nous apercevons pas que nous ne sommes cependant qu'un écho. Tout l'art de l'orateur consiste peut-être à donner à ceux qui l'entendent l'illusion que les convictions et les sentiments qu'il éveille en eux ne leur ont pas été suggérés du dehors, qu'ils s'y sont élevés d'eux-mêmes, qu'il a seulement deviné ce qui s'élaborait dans le secret de leur conscience et ne leur a prêté que sa voix. D'une manière ou de l'autre, chaque groupe social s'efforce d'entretenir une semblable persuasion chez ses membres. Combien d'hommes ont assez d'esprit critique pour discerner, dans ce qu'ils pensent, la part des autres, et pour s'avouer à eux-mêmes que, le plus souvent, ils n'y ont rien mis du leur ? Quelquefois on élargit le cercle de ses fréquentations et de ses lectures, on se fait un mérite de son éclectisme qui nous permet de voir et de concilier les différents aspects des questions et des choses ; même alors il arrive souvent que le dosage de nos opinions, la complexité de nos sentiments et de nos goûts ne sont que l'expression des hasards qui nous ont mis en rapport avec des groupes divers ou opposés, et que la part que nous faisons à chaque manière de voir est déterminée par l'intensité inégale des influences qu'ils ont, séparément, exercées sur nous. De toute façon, dans la mesure où nous cédons sans résistance à une suggestion du dehors, nous croyons penser et sentir librement[1]. C'est ainsi que la plupart des influences sociales auxquelles nous obéissons le plus fréquemment nous demeurent inaperçues[2]. Mais il en est de même, et peut-être à plus forte raison encore, lorsque au point de rencontre de plusieurs courants de pensée collective qui se croisent en nous se produit tel de ces états complexes où l'on a voulu voir un événement unique, qui n'existerait que pour nous. C'est un homme en voyage, qui soudain se sent repris par des influences émanant d'un milieu étranger à ses compagnons. C'est un enfant qui se trouve, par un concours inattendu de circonstances, dans une situation qui n'est pas de son âge, et dont la pensée s'ouvre à des sentiments et à des préoccupations d'adultes. C'est un changement de lieu, de profession, de famille, qui ne rompt pas encore entièrement les liens qui nous rattachent à nos anciens groupes. Or, il arrive qu'en pareil cas les influences sociales se font plus complexes, parce que plus nombreuses, plus entrecroisées. C'est une raison pour qu'on les démêle moins bien, et qu'on les distingue plus confusément. On aperçoit chaque milieu à la lumière de l'autre ou des autres, en même temps qu'à la sienne, et l'on a l'impression qu'on lui résiste. Sans doute, de ce conflit ou de cette combinaison d'influences, chacune d'elles devrait ressortir plus nettement. Mais puisque ces milieux s'affrontent, on a l'impression qu'on n'est engagé ni dans l'un ni dans l'autre. Surtout ce qui passe au premier plan, c'est l'étrangeté de la situation où l'on se trouve, qui suffit à absorber la pensée individuelle. Cet événement s'interpose, comme un écran, entre elle et les pensées sociales dont la conjugaison l'a élaborée. Il ne peut être pleinement compris par aucun des membres de ces milieux, sinon par moi. En ce sens, il m'appartient et, déjà, au moment où il se produit, je serai tenté de l'expliquer par moi-même et par moi seul. J'admettrais tout au plus que les circonstances, c'est-à-dire la rencontre de ces milieux, ont servi d'occasion, qu'elles ont permis la production d'un événement compris depuis longtemps dans ma destinée individuelle, l'apparition d'un sentiment qui était en puissance dans mon âme personnelle. Puisque les autres l'ont ignoré, et n'ont eu (du moins, je me l'imagine) aucune part dans sa production, plus tard, lorsqu'il reparaîtra dans ma mémoire, je n'aurai qu'un moyen de m'expliquer son retour : c'est que, d'une manière ou de l'autre, il s'était conservé tel quel dans mon esprit. Mais il n'en est rien. Ces souvenirs qui nous paraissent purement personnels, et tels que nous seuls les connaissons et sommes capables de les retrouver, se distinguent des autres par la plus grande complexité des conditions nécessaires pour qu'ils soient rappelés ; mais ce n'est là qu'une différence de degré.

1. (V28) et par nous-mêmes et de notre propre mouvement.
2. (V29) soit au moment même, soit plus tard quand nous nous souvenons.

Quelquefois on se borne à remarquer que notre passé comprend deux sortes d'éléments : ceux qu'il nous est possible d'évoquer

dans un livre, ou dans une conversation ! Elles répondent si bien à nos manières de voir qu'on nous étonnerait en nous découvrant quel en est l'auteur, et que ce n'est pas nous. « Nous y avions déjà pensé » : nous ne nous apercevons pas que nous ne sommes cependant qu'un écho. Tout l'art de l'orateur consiste peut-être à donner à ceux qui l'entendent l'illusion que les convictions et les sentiments qu'il éveille en eux ne leur ont pas été suggérés du dehors, qu'ils s'y sont élevés d'eux-mêmes, qu'il a seulement deviné ce qui s'élaborait dans le secret de leur conscience et ne leur a prêté que sa voix. D'une manière ou de l'autre, chaque groupe social s'efforce d'entretenir une semblable persuasion chez ses membres. Combien d'hommes ont assez d'esprit critique pour discerner, dans ce qu'ils pensent, la part des autres, et pour s'avouer à eux-mêmes que, le plus souvent, ils n'y ont rien mis du leur ? Quelquefois on élargit le cercle de ses fréquentations et de ses lectures, on se fait un mérite de son éclectisme qui nous permet de voir et de concilier les différents aspects des questions et des choses ; même alors il arrive souvent que le dosage de nos opinions, la complexité de nos sentiments et de nos goûts ne sont que l'expression des hasards qui nous ont mis en rapport avec des groupes divers ou opposés, et que la part que nous faisons à chaque manière de voir est déterminée par l'intensité inégale des influences qu'ils ont, séparément, exercées sur nous. De toute façon, dans la mesure où nous cédons sans résistance à une suggestion du dehors, nous croyons penser et sentir librement[1]. C'est ainsi que la plupart des influences sociales auxquelles nous obéissons le plus fréquemment nous demeurent inaperçues[2]. Mais il en est de même, et peut-être à plus forte raison encore, lorsque au point de rencontre de plusieurs courants de pensée collective qui se croisent en nous se produit tel de ces états complexes où l'on a voulu voir un événement unique, qui n'existerait que pour nous. C'est un homme en voyage, qui soudain se sent repris par des influences émanant d'un milieu étranger à ses compagnons. C'est un enfant qui se trouve, par un concours inattendu de circonstances, dans une situation qui n'est pas de son âge, et dont la pensée s'ouvre à des sentiments et à des préoccupations d'adultes. C'est un changement de lieu, de profession, de famille, qui ne rompt pas encore entièrement les liens qui nous rattachent à nos anciens groupes. Or, il arrive qu'en pareil cas les influences sociales se font plus complexes, parce que plus nombreuses, plus entrecroisées. C'est une raison pour qu'on les démêle moins bien, et qu'on les distingue plus confusément. On aperçoit chaque milieu à la lumière de l'autre ou des autres, en même temps qu'à la sienne, et l'on a l'impression qu'on lui résiste. Sans doute, de ce conflit ou de cette combinaison d'influences, chacune d'elles devrait ressortir plus nettement. Mais puisque ces milieux s'affrontent, on a l'impression qu'on n'est engagé ni dans l'un ni dans l'autre. Surtout ce qui passe au premier plan, c'est l'étrangeté de la situation où l'on se trouve, qui suffit à absorber la pensée individuelle. Cet événement s'interpose, comme un écran, entre elle et les pensées sociales dont la conjugaison l'a élaborée. Il ne peut être pleinement compris par aucun des membres de ces milieux, sinon par moi. En ce sens, il m'appartient et, déjà, au moment où il se produit, je serai tenté de l'expliquer par moi-même et par moi seul. J'admettrais tout au plus que les circonstances, c'est-à-dire la rencontre de ces milieux, ont servi d'occasion, qu'elles ont permis la production d'un événement compris depuis longtemps dans ma destinée individuelle, l'apparition d'un sentiment qui était en puissance dans mon âme personnelle. Puisque les autres l'ont ignoré, et n'ont eu (du moins, je me l'imagine) aucune part dans sa production, plus tard, lorsqu'il reparaîtra dans ma mémoire, je n'aurai qu'un moyen de m'expliquer son retour : c'est que, d'une manière ou de l'autre, il s'était conservé tel quel dans mon esprit. Mais il n'en est rien. Ces souvenirs qui nous paraissent purement personnels, et tels que nous seuls les connaissons et sommes capables de les retrouver, se distinguent des autres par la plus grande complexité des conditions nécessaires pour qu'ils soient rappelés ; mais ce n'est là qu'une différence de degré.

1. (V28) et par nous-mêmes et de notre propre mouvement.
2. (V29) soit au moment même, soit plus tard quand nous nous souvenons.

Quelquefois on se borne à remarquer que notre passé comprend deux sortes d'éléments : ceux qu'il nous est possible d'évoquer

quand nous le voulons, et ceux qui, au contraire, n'obéissent pas à notre appel[1], si bien que, lorsque nous les cherchons dans le passé, il semble que notre volonté se heurte à un obstacle. En réalité, des premiers on peut dire qu'ils sont dans le domaine commun, en ce sens que ce qui nous est ainsi familier, ou facilement accessible, l'est également aux autres. L'idée que nous nous représentons le plus aisément, faite d'éléments aussi personnels et particuliers que l'on voudra, c'est l'idée qu'ont les autres de nous, et les événements de notre vie qui nous sont toujours le plus présents ont aussi marqué dans la mémoire des groupes qui nous tiennent de plus près. Ainsi, les faits et notions que nous avons le moins de peine à nous rappeler sont du domaine commun, au moins pour un ou quelques milieux. Ces souvenirs sont donc à « tout le monde » dans cette mesure, et c'est parce que nous pouvons nous appuyer sur la mémoire des autres que nous sommes capables à tout moment, et quand nous le voulons, de nous les rappeler. Des seconds, de ceux que nous ne pouvons pas nous rappeler à volonté, on dira volontiers qu'ils ne sont pas aux autres, mais à nous, parce qu'il n'y a que nous qui ayons pu les connaître. Si étrange et paradoxal que cela puisse paraître, les souvenirs qu'il nous est le plus difficile d'évoquer sont ceux qui ne concernent que nous, qui constituent notre bien le plus exclusif, comme s'ils ne pouvaient échapper aux autres qu'à la condition de nous échapper aussi à nous-mêmes.

Dira-t-on qu'il nous arrive la même chose qu'à quelqu'un qui a enfermé son trésor dans un coffre-fort dont la serrure est si compliquée qu'il ne réussit plus à l'ouvrir, qu'il ne retrouve plus le mot du verrou, et qu'il doit s'en remettre au hasard pour le faire reparaître ? Mais il y a une explication à la fois plus naturelle et plus

1. (V30) qui font obstacle à notre volonté ; or il est curieux d'observer cependant que des premiers on dit aussi qu'ils sont à tout le monde et des seconds qu'ils ne sont qu'à nous. C'est vrai dans une certaine mesure et puisqu'on passe des uns aux autres par degrés, mieux vaut admettre que les premiers dépendent des groupes (un seul ou plusieurs) avec lesquels nous sommes en rapports fréquents et familiers si bien qu'il nous est possible à chaque instant et (en effet)

simple. Entre les souvenirs que nous évoquons à volonté et ceux sur lesquels il semble que nous n'ayons plus prise, on trouverait en réalité tous les degrés. Les conditions nécessaires pour que les uns et les autres reparaissent ne diffèrent que par le degré de complexité. Ceux-ci sont toujours à notre portée parce qu'ils se conservent dans des groupes où nous sommes libres de pénétrer quand nous le voulons, dans des pensées collectives avec lesquelles nous restons toujours en rapports étroits, si bien que tous leurs éléments, toutes les liaisons entre ces éléments et les passages les plus directs des uns aux autres nous sont familiers. Ceux-là nous sont moins et plus rarement accessibles, parce que les groupes qui nous les apporteraient sont plus éloignés, que nous ne sommes en contact avec eux que de façon intermittente. Il y a des groupes qui s'associent, ou qui se rencontrent souvent, si bien que nous pouvons passer de l'un à l'autre, être à la fois dans l'un et dans l'autre ; entre d'autres les rapports sont si réduits, si peu visibles, que nous n'avons ni l'occasion ni l'idée de suivre les routes effacées par lesquelles ils communiquent. Or, c'est sur de telles routes, sur de tels sentiers dérobés que nous retrouverions les souvenirs qui sont à nous, de même qu'un voyageur peut considérer comme n'étant qu'à lui une source, un groupe de rochers, un paysage qu'on n'atteint qu'à condition de sortir de la route, d'en rejoindre une autre par un chemin mal frayé et non fréquenté. Les amorces de ce chemin de traverse sont bien sur les deux routes, et on les connaît : mais il faut quelque attention, et peut-être quelque hasard pour qu'on les retrouve, et l'on peut parcourir un grand nombre de fois l'une et l'autre sans avoir l'idée de les chercher, surtout quand on ne peut pas compter, pour vous les signaler, sur les passants qui suivent telle de ces routes parce qu'ils ne se soucient pas d'aller où les conduirait l'autre.

Ne craignons pas de revenir encore sur les exemples que nous avons donnés. Nous verrons bien que les amorces ou les éléments de ces souvenirs personnels qui semblent n'appartenir à personne qu'à nous, se peuvent bien trouver dans des milieux sociaux définis et s'y conserver, et que les membres de ces groupes (dont nous ne cessons pas nous-mêmes de faire partie) sauraient les y découvrir et nous les montrer, si nous les interrogions comme il faudrait.

Nos compagnons de voyage ne connaissaient pas les parents, les amis que nous avions laissés derrière nous. Mais ils ont pu remarquer que nous ne nous fondions pas tout à fait avec eux. Ils ont senti à certains moments que nous étions dans leur groupe comme un élément étranger. Si nous les rencontrons plus tard, ils pourront nous rappeler qu'en telle partie du voyage nous étions distrait, ou que nous avons fait une réflexion, prononcé des paroles qui indiquaient que notre pensée n'était pas tout entière avec eux. L'enfant qui s'est égaré dans la forêt, ou qui s'est trouvé en quelque danger qui a éveillé en lui des sentiments d'adulte, n'en a rien dit à ses parents. Mais ceux-ci ont pu remarquer qu'après cela il n'était plus aussi insouciant que d'ordinaire, comme si une ombre avait passé sur lui, et qu'il témoignait une joie de les revoir qui n'était plus tout à fait celle d'un enfant[1]. Si j'ai passé d'une ville dans une autre, les habitants de celle-ci ne savaient pas d'où je venais, mais avant que je me sois adapté à mon nouveau milieu, mes étonnements, mes curiosités, mes ignorances n'ont certainement point échappé à toute une partie de leur groupe. Sans doute ces traces à peine visibles d'événements sans grande importance pour le milieu lui-même n'ont pas retenu longtemps son attention[2]. Une partie de ses membres les retrouverait cependant, ou saurait du moins où il faut chercher, si je leur racontais l'événement qui a pu les laisser *(sic)*.

Au reste si la mémoire collective tire sa force et sa durée de ce qu'elle a pour support un ensemble d'hommes, ce sont cependant des individus qui se souviennent, en tant que membres du groupe. De cette masse de souvenirs communs, et qui s'appuient l'un sur l'autre, ce ne sont pas les mêmes qui apparaîtront avec le plus d'intensité à chacun d'eux. Nous dirions volontiers que chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective, que ce point de vue change suivant la place que j'y occupe, et que cette place elle-même change suivant les relations que j'entretiens avec d'autres milieux. Il n'est donc pas étonnant que, de l'instrument commun, tous ne tirent pas le même parti. Cependant lorsqu'on essaie d'expliquer cette diversité, on en revient toujours à une combinaison d'influences qui, toutes, sont de nature sociale.

1. (V31) que ce changement d'attitude n'ait été que d'un moment, il a pu laisser une légère empreinte dans la mémoire du groupe familial

2. (V32) Il suffit que moi-même les aie perçues nettement et puisse les reconnaître en tant que j'ai participé et que je participe

De ces combinaisons, certaines sont extrêmement complexes. C'est pourquoi il ne dépend pas de nous de les faire reparaître. Il faut se fier au hasard, attendre que plusieurs systèmes d'ondes, dans les milieux sociaux où nous nous déplaçons matériellement ou en pensée, se croisent à nouveau, et fassent vibrer de la même manière qu'autrefois l'appareil enregistreur qu'est notre conscience individuelle. Mais le genre de causalité est le même ici, et ne saurait être que le même, qu'autrefois. La succession de souvenirs, même de ceux qui sont le plus personnels, s'explique toujours par les changements qui se produisent dans nos rapports avec les divers milieux collectifs, c'est-à-dire, en définitive, par les transformations de ces milieux, chacun pris à part, et de leur ensemble.

On dira qu'il est étrange que des états qui présentent un caractère si frappant d'unité irréductible, que nos souvenirs les plus personnels résultent de la fusion de tant d'éléments divers et séparés. D'abord, à la réflexion, cette unité se résout bien en une multiplicité. On a dit quelquefois que, dans un état de conscience vraiment personnel, on retrouve, en l'approfondissant, tout le contenu de l'esprit vu d'un certain point de vue. Mais, par contenu de l'esprit, il faut entendre tous les éléments qui marquent ses rapports avec les divers milieux. Un état personnel révèle ainsi la complexité de la combinaison d'où il est sorti. Quant à son unité apparente, elle s'explique par une illusion assez naturelle. Des philosophes ont montré que le sentiment de la liberté s'expliquerait par la multiplicité des séries causales qui se combinent pour produire une action.

À chacune de ces influences, nous concevons que telle autre puisse s'opposer, nous croyons alors que notre acte est indépendant de toutes ces influences, puisqu'il n'est sous la dépendance exclusive d'aucune d'entre elles, et nous ne nous apercevons pas qu'il résulte en réalité de leur ensemble, et qu'il est toujours dominé par la loi de causalité. Ici, de même, comme le souvenir reparaît par l'effet de plusieurs séries de pensées collectives enche-

vêtrées, et que nous ne pouvons l'attribuer exclusivement à aucune d'entre elles, nous nous figurons qu'il en est indépendant, et nous opposons son unité à leur multiplicité. Autant supposer qu'un objet pesant, suspendu en l'air par une quantité de fils ténus et entrecroisés, reste suspendu dans le vide[1], où il se soutient par lui-même.

1. (V33) parce qu'il a perdu toute pesanteur

CHAPITRE 3

Mémoire collective et mémoire historique

On n'est pas encore habitué à parler de la mémoire d'un groupe, même par métaphore. Il semble qu'une telle faculté ne puisse exister et durer que dans la mesure où elle est liée à un corps ou à un cerveau individuel. Admettons cependant qu'il y ait, pour les souvenirs, deux manières de s'organiser et qu'ils puissent tantôt se grouper autour d'une personne définie, qui les envisage de son point de vue, et tantôt se distribuer à l'intérieur d'une société grande ou petite, dont ils sont autant d'images partielles. Il y aurait donc des mémoires individuelles et, si l'on veut, des mémoires collectives[1]. En d'autres termes, l'individu participerait à deux sortes de mémoires. Mais, suivant qu'il participe à l'une ou à l'autre, il adopterait deux attitudes très différentes et même contraires. D'une part, c'est dans le cadre de sa personnalité, ou de sa vie personnelle, que viendraient prendre place ses souvenirs : ceux-là mêmes qui lui sont communs avec d'autres ne seraient envisagés par lui que sous l'aspect qui l'intéresse en tant qu'il se distingue d'eux[2]. D'autre part, il serait capable à certains moments de se comporter simplement comme le membre d'un groupe qui contribue à évoquer et entretenir des souvenirs impersonnels, dans la mesure où ceux-ci intéressent le groupe. Si ces deux mémoires se pénètrent souvent, en particulier si la mémoire individuelle peut, pour confirmer tels de ses souvenirs, pour les préciser, et même pour combler

1. (V34) mais (les unes) celles-ci se distingueraient de celles-là.
2. (V35) la mémoire individuelle se découperait...

quelques-unes de ses lacunes, s'appuyer sur la mémoire collective, se replacer en elle, se confondre momentanément avec elle, elle n'en suit pas moins sa voie propre, et tout cet apport extérieur est assimilé et incorporé progressivement à sa substance. La mémoire collective, d'autre part, enveloppe les mémoires individuelles, mais ne se confond pas avec elles. Elle évolue suivant ses lois, et si certains souvenirs individuels pénètrent aussi quelquefois en elle, ils changent de figure dès qu'ils sont replacés dans un ensemble qui n'est plus une conscience personnelle[1].

Considérons maintenant la mémoire individuelle. Elle n'est pas entièrement isolée et fermée. Un homme, pour évoquer son propre passé, a souvent besoin de faire appel aux souvenirs des autres. Il se reporte à des points de repère qui existent hors de lui, et qui sont fixés par la société. Bien plus, le fonctionnement de la mémoire individuelle n'est pas possible sans ces instruments que sont les mots et les idées, que l'individu n'a pas inventés, et qu'il emprunte à son milieu. Il n'en est pas moins vrai qu'on ne se souvient que de ce qu'on a vu, fait, senti, pensé à un moment du temps, c'est-à-dire que notre mémoire ne se confond pas avec celle des autres. Elle est limitée assez étroitement dans l'espace et dans le temps. La mémoire collective l'est aussi : mais ces limites ne sont pas les mêmes. Elles peuvent être plus resserrées, bien plus éloignées aussi. Durant le cours de ma vie, le groupe national dont je fais partie a été le théâtre d'un certain nombre d'événements dont je dis que je me souviens, mais que je n'ai connus que par les journaux ou par les témoignages de ceux qui y furent directement mêlés. Ils occupent une place dans la mémoire de la nation. Mais je n'y ai pas assisté moi-même. Quand je les évoque, je suis obligé de m'en remettre entièrement à la mémoire des autres, qui ne vient pas ici compléter ou fortifier la mienne, mais qui est la source unique de ce que j'en peux répéter. Je ne les connais souvent pas mieux ni autrement que les événements anciens, qui se sont produits avant ma naissance. Je porte avec moi un bagage de souvenirs historiques, que je peux augmenter par la conversation ou par

1. (V36) Ainsi il faudrait distinguer deux problèmes qui ne se posent pas dans les mêmes termes et ne portent pas sur les mêmes objets

la lecture. Mais c'est là une mémoire empruntée et qui n'est pas la mienne. Dans la pensée nationale, ces événements ont laissé une trace profonde, non seulement parce que les institutions en ont été modifiées, mais parce que la tradition en subsiste très vivante dans telle ou telle région du groupe, parti politique, province, classe professionnelle ou même dans telle ou telle famille et chez certains hommes qui en ont connu personnellement les témoins. Pour moi, ce sont des notions, des symboles ; ils se représentent à moi sous une forme plus ou moins populaire ; je peux les imaginer ; il m'est bien impossible de m'en souvenir. Par une partie de ma personnalité, je suis engagé dans le groupe, en sorte que rien de ce qui s'y produit, tant que j'en fais partie, rien même de ce qui l'a préoccupé et transformé avant que je n'y entre, ne m'est complètement étranger. Mais si je voulais reconstituer en son intégrité le souvenir d'un tel événement, il faudrait que je rapproche toutes les reproductions déformées et partielles dont il est l'objet parmi tous les membres du groupe. Au contraire, mes souvenirs personnels sont tout entiers à moi, tout entiers en moi.

Il y aurait donc lieu de distinguer en effet deux mémoires, qu'on appellerait, si l'on veut, l'une intérieure ou interne, l'autre extérieure, ou bien l'une mémoire personnelle, l'autre mémoire sociale. Nous dirions plus exactement encore (du point de vue que nous venons d'indiquer) : mémoire autobiographique et mémoire historique. La première s'aiderait de la seconde, puisque après tout l'histoire de notre vie fait partie de l'histoire en général. Mais la seconde serait, naturellement, bien plus étendue que la première. D'autre part, elle ne nous représenterait le passé que sous une forme résumée et schématique, tandis que la mémoire de notre vie nous en présenterait un tableau bien plus continu et plus dense.

S'il est entendu que nous connaissons notre mémoire personnelle seule du dedans, et la mémoire collective du dehors, il y aura en effet entre l'une et l'autre un vif contraste. Je me souviens de Reims parce que j'y ai vécu toute une année. Je me souviens aussi que Jeanne d'Arc a été à Reims, et qu'on y a sacré Charles VII, parce que je l'ai entendu dire ou que je l'ai lu. Jeanne d'Arc a été représentée si souvent au théâtre, au cinéma, etc., que je n'ai vraiment aucune peine à imaginer Jeanne d'Arc à Reims. En même

temps, je sais bien que je n'ai pu être témoin de l'événement lui-même : je m'arrête ici aux mots que j'ai lus ou entendus, signes reproduits à travers le temps, qui sont tout ce qui me parvient de ce passé. Il en est de même de tous les faits historiques que nous connaissons[1]. Des noms propres, des dates, des formules qui résument une longue suite de détails, quelquefois une anecdote ou une citation : c'est l'épitaphe des événements d'autrefois, aussi courte, générale et pauvre de sens que la plupart des inscriptions qu'on lit sur les tombeaux. C'est que l'histoire, en effet, ressemble à un cimetière où l'espace est mesuré, et où il faut, à chaque instant, trouver de la place pour de nouvelles tombes.

Si le milieu social passé ne subsistait pour nous que dans de telles notations historiques, si la mémoire collective, plus généralement, ne contenait que des dates (attachées à des événements définis en termes généraux) et des définitions ou rappels abstraits d'événements, elle nous demeurerait bien extérieure. Dans nos sociétés nationales si vastes, bien des existences se déroulent sans contact avec les intérêts communs du plus grand nombre de ceux qui lisent les journaux et prêtent quelque attention aux affaires publiques. Alors même que nous ne nous isolons pas à ce point, que de périodes pendant lesquelles, absorbés par la succession des jours, nous ne savons plus « ce qui se passe ». Plus tard, nous nous aviserons, peut-être, autour de telle partie de notre vie, de regrouper les événements publics contemporains les plus notables. Que se passait-il dans le monde et dans mon pays, en 1877, quand je suis né ? C'est l'année du 16 mai, où la situation politique se transformait d'une semaine à l'autre, où naissait vraiment la République. Le ministère de Broglie était au pouvoir. Gambetta déclarait : « Il faut se soumettre ou se démettre. » Le peintre Courbet meurt à ce moment. À ce moment aussi, Victor Hugo publie le second volume de la *Légende des siècles*. À Paris, on achève le boulevard Saint-Germain, et on commence à percer l'avenue de la République. En Europe, toute l'attention se concentre sur la guerre de la Russie contre la Turquie. Osman pacha, après une longue et

1. (V37) Réduisons la mémoire véritable ou vivante à la reproduction des impressions sensibles : il n'y a dans ma mémoire aucun souvenir.

héroïque défense, doit rendre Plevna. Ainsi, je reconstitue un cadre, mais qui est bien large, et où je me sens singulièrement perdu. Dès ce moment j'ai été pris sans doute dans le courant de la vie nationale, mais à peine m'y suis-je senti entraîné. J'étais comme un voyageur sur un bateau. Les deux rives passent sous ses yeux ; la traversée s'encadre bien dans ce paysage, mais supposons qu'il soit absorbé par quelque réflexion, ou distrait par ses compagnons de voyage : il ne s'occupera de ce qui se passe sur la rive que de temps en temps ; il pourra plus tard se souvenir de la traversée sans trop penser aux détails du paysage, ou bien il pourra en suivre le tracé sur une carte ; ainsi, il retrouvera peut-être quelques souvenirs oubliés, précisera les autres (en comprendre mieux). Mais entre le pays traversé et le voyageur il n'y aura pas eu réellement contact.

Plus d'un psychologue aimera peut-être se représenter que, comme auxiliaires de notre mémoire, les événements historiques ne jouent pas un autre rôle que les divisions du temps marquées sur une horloge, ou déterminées par le calendrier. Notre vie s'écoule d'un mouvement continu. Mais lorsque nous nous retournons vers ce qui s'en est ainsi déroulé, il nous est toujours possible d'en distribuer les diverses parties entre les points de division du temps collectif que nous trouvons ainsi hors de nous et qui s'imposent du dehors à toutes les mémoires individuelles, précisément parce qu'elles n'ont leur origine dans aucune d'elles. Le temps social ainsi défini serait tout à fait extérieur aux durées vécues par les consciences. C'est évident lorsqu'il s'agit d'une horloge qui mesure le temps astronomique. Mais il en est de même des dates marquées au cadran de l'histoire, qui correspondent aux événements les plus notables de la vie nationale, que nous ignorons quelquefois lorsqu'ils se produisent, ou dont nous ne reconnaissons l'importance que plus tard. Nos vies seraient posées à la surface des corps sociaux, elles les suivraient dans leurs révolutions, subiraient le contrecoup de leurs ébranlements. Mais un événement ne prend place dans la série des faits historiques que quelque temps après qu'il s'est produit. C'est donc après coup que nous pouvons rattacher aux événements nationaux les diverses phases de notre vie. Rien ne prouverait mieux à quel point est artificielle et exté-

rieure l'opération qui consiste à nous reporter, comme à des points de repère, aux divisions de la vie collective. Rien ne montrerait plus clairement aussi qu'on étudie en réalité deux objets distincts quand on fixe son attention soit sur la mémoire individuelle, soit sur la mémoire collective. Les événements et les dates qui constituent la substance même de la vie du groupe ne peuvent être pour l'individu que des signes extérieurs, auxquels il ne se reporte qu'à condition de sortir de lui.

Certes, si la mémoire collective n'avait pas d'autre matière que des séries de dates ou des listes de faits historiques, elle ne jouerait qu'un rôle bien secondaire dans la fixation de nos souvenirs. Mais c'est là une conception singulièrement étroite, et qui ne correspond pas à la réalité. Il nous a été difficile, pour cette raison même, de la présenter sous cette forme. Il le fallait cependant, car elle est bien en accord avec une thèse généralement acceptée. Le plus souvent, on considère la mémoire comme une faculté proprement individuelle, c'est-à-dire qui apparaît dans une conscience réduite à ses seules ressources, isolée des autres, et capable d'évoquer, soit à volonté, soit par chance, les états par lesquels elle a passé auparavant. Comme il n'est pas possible cependant de contester que nous replaçons souvent nos souvenirs dans un espace et dans un temps sur les divisions desquels nous nous entendons avec les autres, que nous les situons aussi entre des dates qui n'ont de sens que par rapport aux groupes dont nous faisons partie, on admet qu'il en est ainsi. Mais c'est une sorte de concession minima, qui ne saurait porter atteinte, dans l'esprit de ceux qui y consentent, à la spécificité de la mémoire individuelle.

« En écrivant ma vie en 1835, observait Stendhal, j'y fais bien des découvertes... À côté des morceaux de fresque conservés, il n'y a pas de dates ; il faut que j'aille à la chasse des dates... À partir de mon arrivée à Paris en 1799, comme ma vie est mêlée avec les événements de la gazette, toutes les dates sont sûres... En 1835, je découvre la physionomie et le pourquoi des événements. » *(Vie de Henri Brulard.)* Les dates et les événements historiques ou nationaux qu'elles représentent (car c'est bien en ce sens que les

entend Stendhal) peuvent être tout à fait extérieurs, en apparence au moins aux circonstances de notre vie ; mais, plus tard, quand nous y réfléchissons, nous « faisons bien des découvertes », nous « découvrons le pourquoi de bien des événements ». Ceci peut s'entendre en plusieurs sens. Quand je feuillette une histoire contemporaine et que je passe en revue les divers événements français ou européens qui se sont succédé depuis la date de ma naissance, durant les huit ou dix premières années de ma vie, j'ai l'impression en effet d'un cadre extérieur dont j'ignorais alors l'existence, et j'apprends à replacer mon enfance dans l'histoire de mon temps. Mais, si j'éclaire ainsi cette première phase de ma vie du dehors, ma mémoire, en ce qu'elle a de personnel, n'en est guère enrichie, et dans mon passé d'enfant, je ne vois pas briller de nouvelles lumières, et de nouveaux objets surgir et se révéler. C'est sans doute qu'alors je ne lisais pas encore les journaux et que (si on mentionnait autour de moi les faits) je ne me mêlais pas aux conversations des grandes personnes. À présent, je peux me faire une idée, mais une idée nécessairement abstraite, des circonstances publiques et nationales auxquelles mes parents durent s'intéresser : de ces faits, non plus que des réactions qu'ils déterminèrent chez les miens, je n'ai aucun souvenir direct. Il me semble bien que le premier événement national qui pénétra dans la trame de mes impressions d'enfant, ce fut l'enterrement de Victor Hugo (alors que j'avais huit ans). Je me vois au côté de mon père, montant la veille vers l'Arc de triomphe de l'Étoile, où était dressé le catafalque, et, le lendemain, assistant au défilé d'un balcon à l'angle de la rue Soufflot et de la rue Gay-Lussac. Jusqu'à cette date, du groupe national où j'étais enfermé jusqu'à moi et au cercle étroit de mes préoccupations, aucun ébranlement ne s'est-il donc prolongé ? Pourtant, j'étais en contact avec mes parents : eux-mêmes étaient ouverts à bien des influences[1] ; ils étaient en partie ce qu'ils étaient parce qu'ils vivaient à telle époque, en tel pays, en telles circonstances politiques et nationales. Dans leur aspect habituel, dans la tonalité générale de leurs sentiments, je ne

1. (V38) des influences qui parvenaient du milieu social plus étendu que ma famille

retrouve peut-être pas la trace d'événements « historiques » déterminés. Mais il y avait certainement en France, durant la période de dix, quinze ou vingt ans qui suivit la défaite de 1870-1871, une atmosphère psychologique et sociale unique, et qu'on ne retrouverait à aucune autre époque. Mes parents étaient des Français de cette époque, c'est alors qu'ils ont pris certaines habitudes et revêtu certains traits qui n'ont pas cessé de faire partie de leur personnalité, et qui durent s'imposer de bonne heure à mon attention. Il n'est donc plus question de dates et de faits. Certes, l'histoire, même contemporaine, se réduit souvent à une série de notions trop abstraites. Mais je puis les compléter, je puis substituer aux idées des images et des impressions, lorsque je regarde les tableaux, les portraits, les gravures de ce temps, que je songe aux livres qui paraissaient, aux pièces qu'on représentait, au style de l'époque, aux plaisanteries et au genre d'esprit comique alors en faveur. Ne nous figurons pas, maintenant, que ce tableau d'un monde disparu depuis peu, ainsi recréé par des moyens artificiels, va devenir le fond un peu factice sur lequel nous projetterons les profils de nos parents, et qu'il y a là comme un milieu[1] où nous replongerons notre passé pour le « révéler ». Bien au contraire, si le monde de mon enfance, tel que je le retrouve quand je me souviens, se replace ainsi naturellement dans le cadre que l'étude historique de ce passé proche me permet de reconstituer, c'est qu'il en portait déjà la marque. Ce que je découvre, c'est qu'avec un effort suffisant d'attention j'aurais pu, dans mes souvenirs de ce petit monde, retrouver l'image du milieu où il était compris. Beaucoup de détails dispersés, trop familiers peut-être pour que j'aie songé à les rattacher les uns aux autres et que j'en aie recherché la signification, se détachent maintenant et se rejoignent. J'apprends à distinguer, dans la physionomie de mes parents, et dans l'aspect de cette période, ce qui s'explique non plus par la nature personnelle des êtres, par les circonstances telles qu'elles auraient pu se reproduire en tout autre temps, mais par le milieu national contemporain. Mes parents, comme tous les hommes, étaient de leur temps, et de même leurs amis, et tous les adultes avec qui

1. (V39) comme un milieu chimique

j'étais en contact à cette époque. Quand je veux me représenter comment on vivait, comment on pensait, dans cette période, c'est bien vers eux que se tourne ma réflexion. C'est ce qui fait que l'histoire contemporaine m'intéresse d'une tout autre manière que l'histoire des siècles précédents. Certes, je ne puis dire que je me souviens du détail des événements, puisque je ne les connais que par les livres. Mais à la différence des autres époques, celle-ci vit dans ma mémoire, puisque j'y ai été plongé, et que toute une part de mes souvenirs d'alors n'en est que le reflet[1].

Ainsi, même lorsqu'il s'agit des souvenirs de notre enfance, il vaut mieux ne pas distinguer une mémoire personnelle, qui reproduirait telles quelles nos impressions d'autrefois, qui ne nous fait point sortir du cercle étroit de notre famille, de l'école et de nos amis, et une autre mémoire qu'on appellerait historique, où ne seraient compris que des événements nationaux que nous n'avons pu connaître alors, si bien que par l'une, nous pénétrerions dans un milieu dans lequel notre vie se déroulait déjà, mais à notre insu, tandis que l'autre ne nous mettrait en contact qu'avec nous-même, ou avec un moi élargi seulement aux limites du groupe qui enferme le monde de l'enfant. Ce n'est pas sur l'histoire apprise, c'est sur l'histoire vécue que s'appuie notre mémoire. Par histoire, il faut entendre alors non pas une succession chronologique d'événements et de dates, mais tout ce qui fait qu'une période se distingue des autres, et dont les livres et les récits ne nous présentent en général qu'un tableau bien schématique et incomplet.

On nous reprochera de dépouiller cette forme de la mémoire collective que serait l'histoire de ce caractère impersonnel, de cette précision abstraite et de cette relative simplicité qui en font précisément un cadre sur lequel notre mémoire individuelle pourrait s'appuyer. Si nous nous en tenons aux impressions qu'ont faites sur nous soit tels événements, soit l'attitude de nos parents en face d'événements qui auront plus tard une signification historique, soit

1. (V40) Au-delà même de mes parents c'est-à-dire de mon père et de ma mère, par mes grands-parents, par les personnes âgées que j'ai connues dans mon enfance, j'ai pu pénétrer directement dans une période de l'histoire encore plus reculée

seulement les mœurs, les façons de parler et d'agir d'une époque, en quoi se distinguent-elles de tout ce qui occupe notre vie d'enfant, et que la mémoire nationale ne retiendra pas ? Comment l'enfant serait-il capable d'attribuer des valeurs différentes aux parties successives du tableau que la vie déroule devant lui, et pourquoi serait-il surtout frappé par les faits ou par les traits qui retiennent l'attention des adultes parce que ceux-ci disposent, dans le temps et dans l'espace, de beaucoup de termes de comparaison ? Une guerre, une émeute, une cérémonie nationale, une fête populaire, un nouveau mode de locomotion, les travaux qui transforment les rues d'une cité peuvent être envisagés en effet de deux points de vue. Ce sont des faits uniques en leur genre, par lesquels l'existence d'un groupe est modifiée. Mais ils se résolvent, d'autre part, en une série d'images qui traversent les consciences individuelles. Si vous ne retenez que ces images, elles pourront trancher sur les autres, dans l'esprit d'un enfant, par leur singularité, leur éclat, leur intensité ; mais il en est de même de bien des images qui ne correspondent pas à des événements de pareille portée. Un enfant arrive la nuit dans une gare remplie de soldats. Que ceux-ci reviennent des tranchées ou y repartent, ou qu'ils soient simplement en manœuvres, ils ne l'impressionneront ni plus, ni moins. Qu'était de loin le canon de la bataille de Waterloo, si ce n'est un roulement confus de tonnerre ? Un être tel que le tout petit enfant, réduit à ses perceptions, ne gardera de tels spectacles qu'un souvenir fragile et peu durable. Pour que, derrière l'image, il atteigne la réalité historique, il faut donc qu'il sorte de lui-même, qu'on le place au point de vue du groupe, qu'il puisse voir comment tel fait marque une date, parce qu'il a pénétré dans le cercle des préoccupations, des intérêts et des passions nationaux. Mais à ce moment le fait cesse de se confondre avec une impression personnelle. Nous reprenons contact avec le schéma de l'histoire. C'est donc bien, dira-t-on, sur la mémoire historique qu'il faut s'appuyer. C'est par elle que ce fait extérieur à ma vie d'enfant vient quand même marquer de son empreinte telle journée, telle heure, et que la vue de cette empreinte me rappellera l'heure ou la journée ; mais l'empreinte en elle-même est une marque superficielle, faite du dehors, sans rapport avec ma mémoire personnelle et mes impressions d'enfant.

À la base d'une telle description, il y a bien encore l'idée que les esprits (pensées) sont séparés les uns des autres aussi nettement que les organismes qui en seraient le support matériel. Chacun de nous est d'abord et reste le plus souvent enfermé en lui-même. Comment expliquer alors qu'il communique avec les autres, et accorde ses pensées avec les leurs ? On admettra alors qu'il se crée une sorte de milieu artificiel, extérieur à toutes ces pensées personnelles, mais qui les enveloppe, un temps et un espace collectifs, et une histoire collective. C'est dans de tels cadres que les pensées (impressions) des individus se rejoindraient, ce qui suppose que chacun de nous cesserait momentanément d'être lui-même. Il rentrerait en lui bientôt, introduisant dans sa mémoire des points de repère et divisions qu'il apporte tout faits de l'extérieur. Nous y rattacherons nos souvenirs, mais entre ces souvenirs et ces points d'appui il n'y aura aucun rapport intime, aucune communauté de substance. C'est pourquoi ces notions historiques et générales ne joueraient ici qu'un rôle très secondaire : elles supposent l'existence préalable et autonome de la mémoire personnelle. Les souvenirs collectifs viendraient s'appliquer sur les souvenirs individuels, et nous donneraient ainsi sur eux une prise plus commode et plus sûre ; mais il faudra bien alors que les souvenirs individuels soient d'abord là. Sinon notre mémoire fonctionnerait à vide. C'est ainsi qu'il y a eu certainement un jour où pour la première fois, j'ai rencontré tel camarade, ou, comme dit M. Blondel, un premier jour où j'ai été au lycée. Ceci, c'est une notion historique ; mais, si je n'ai pas gardé, intérieurement, un souvenir personnel de cette première rencontre ou de ce premier jour, cette notion demeurera en l'air, ce cadre restera vide, et je ne me rappellerai rien. Tant qu'il peut paraître évident qu'il y a, dans tout acte de mémoire, un élément spécifique, qui est l'existence même d'une conscience individuelle capable de se suffire.

Mais peut-on distinguer vraiment d'une part une mémoire sans cadres, ou qui ne disposerait pour classer ses souvenirs que des mots du langage et de quelques notions empruntées à la vie pratique, d'autre part un cadre historique ou collectif, sans mémoire,

c'est-à-dire qui ne serait point construit, reconstruit et conservé dans les mémoires individuelles ? Nous ne le croyons pas. Dès que l'enfant dépasse l'étape de la vie purement sensitive, dès qu'il s'intéresse à la signification des images et tableaux qu'il perçoit, on peut dire qu'il pense en commun avec les autres, et que sa pensée se partage entre le flot des impressions toutes personnelles et divers courants de pensée collective. Il n'est plus enfermé en lui-même, puisque sa pensée commande maintenant des perspectives entièrement nouvelles, et où il sent bien qu'il n'est pas seul à promener ses regards ; mais il n'est pas, cependant, sorti de lui, et, pour s'ouvrir à ces séries de pensées qui sont communes aux membres de son groupe, il n'est pas obligé de faire le vide dans son esprit, car, par quelque aspect et sous quelque rapport, ces nouvelles préoccupations tournées vers le dehors intéressent toujours ce que nous appelons ici l'homme intérieur, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas entièrement étrangères à notre vie personnelle. [C'est ainsi que lorsqu'un homme chef de famille reçoit une visite même si le visiteur est étranger, même si l'objet de sa visite est sans intérêt pour eux, les membres de sa famille n'en remarqueront pas moins l'époque et la durée de ce fait qui est l'introduction dans le groupe domestique d'un corps étranger : c'est que ce n'est plus un élément étranger, qu'il se produit un événement, que quelqu'un est entré dans leur maison ou que le père ou la mère, la pensée du père et de la mère est temporairement distraite d'eux-mêmes. Ceci n'est qu'une comparaison ; elle nous aide à comprendre que si tel événement politique ou national laisse son empreinte dans une conscience personnelle de celui qui en est spectateur, c'est parce que celle-ci réagit tout de suite et qu'elle donne d'elle-même et spontanément la marque qui correspond à son attitude et où elle se retrouve donc tout entière.]

Stendhal enfant assista, de la galerie de la maison où habitait son grand-père, à une émeute populaire qui éclata au début de la Révolution, à Grenoble : la journée des Tuiles. « L'image, dit-il, est on ne peut plus nette chez moi. Il y a peut-être de cela 43 ans. Un ouvrier chapelier blessé dans le dos d'un coup de baïonnette marchait avec beaucoup de peine, soutenu par deux hommes sur les épaules desquels il avait les bras passés. Il était sans habit, sa chemise et son pantalon de nankin ou blanc étaient remplis de sang. Je le vois encore. La blessure d'où le sang sortait abondamment était au bas du dos, à peu près vis-à-vis du nombril... Je revis ce malheureux à tous les étages de l'escalier de la maison Périer (où on l'y fit monter au 6e étage). Ce souvenir, comme il est naturel, est le plus net qui me soit resté de ce temps-là. » (*Vie de Henri Brulard*, p. 64.) C'est là, en effet, une image, mais qui est au centre d'un tableau, d'une scène populaire et révolutionnaire dont Stendhal a été le spectateur : il a dû en entendre souvent le récit plus tard, surtout alors que cette émeute apparaissait comme le commencement d'une période politique très agitée et d'une importance décisive. En tout cas, même si sur le moment il ignorait que cette journée aurait sa place dans l'histoire grenobloise tout au moins, l'animation inusitée de la rue, les gestes et les commentaires de ses parents suffisaient pour qu'il comprît que l'événement dépassait le cercle de sa famille ou de son quartier. De même, un autre jour de cette période, il se voit dans la bibliothèque, écoutant son grand-père dans une salle remplie de monde. « Mais pourquoi ce monde ? À quelle occasion ? C'est ce que l'image ne dit pas. Elle n'est qu'image. » (*Ibid.*, p. 60.) En aurait-il conservé, cependant, le souvenir, si elle ne se replaçait pas, comme la journée des Tuiles, dans un cadre de préoccupations qui durent se faire jour en lui dans cette période, et par lesquelles il s'engageait déjà dans un courant de pensée collective plus large ?

Il se peut que le souvenir ne soit pas pris tout de suite dans ce courant, et que quelque temps s'écoule avant que nous comprenions le sens de l'événement. L'essentiel est que le moment où nous comprenons vienne assez tôt, c'est-à-dire alors que le souvenir est encore vivant. Alors c'est du souvenir lui-même, c'est autour de lui, que nous voyons en quelque sorte rayonner sa signification historique. Nous savions bien, par l'attitude des grandes personnes en présence du fait qui nous a frappés, qu'il méritait d'être retenu. Si nous nous en souvenons, c'est parce que nous sentions qu'autour de nous on s'en préoccupait. Plus tard, nous comprendrons mieux pourquoi. Le souvenir, au début, était bien dans le courant, mais il était retenu par quelque obstacle, il restait trop au bord, pris dans les herbes de la rive. Ainsi bien des cou-

rants de pensée sociale traversent l'esprit de l'enfant, mais ce n'est qu'à la longue qu'ils entraînent tout ce qui leur appartient.

Je me rappelle (c'est un de mes plus anciens souvenirs) que devant notre maison, rue Gay-Lussac, sur l'emplacement actuel de l'Institut océanographique, il y avait, en bordure d'un couvent, un petit hôtel, où étaient descendus des Russes. On les voyait en bonnet de fourrure et touloupe, assis devant la porte, on voyait leurs femmes et leurs enfants. Peut-être, malgré l'étrangeté de leurs costumes et de leurs types, ne les aurais-je pas considérés si longtemps, si je n'avais pas remarqué que les passants s'arrêtaient et que mes parents eux-mêmes venaient sur le balcon pour les regarder. C'étaient des habitants de la Sibérie, qui avaient été mordus par des loups enragés, et qui s'installaient quelque temps à Paris, à proximité de la rue d'Ulm et de l'École Normale, pour être soignés par Pasteur. J'entendais ce nom pour la première fois, et pour la première fois aussi je me représentais qu'il existait des savants qui faisaient des découvertes. Je ne sais d'ailleurs pas jusqu'à quel point je comprenais ce que j'entendais dire là-dessus. Peut-être ne l'ai-je pleinement compris que plus tard. Mais je ne crois pas que ce souvenir serait demeuré si net dans mon esprit si, à l'occasion de cette image, ma pensée ne s'était pas orientée déjà vers de nouveaux horizons, vers des régions inconnues où je me sentais de moins en moins isolé.

Ces occasions où, par suite de quelque ébranlement du milieu social, l'enfant voit brusquement s'entrouvrir le cercle étroit qui l'enfermait, ces révélations, à travers de soudaines échappées, d'une vie politique, nationale, au niveau de laquelle il ne s'élève pas normalement, sont assez rares. Lorsqu'il se mêlera aux conversations sérieuses des adultes, lorsqu'il lira les journaux, il aura le sentiment de découvrir une terre inconnue. Ce ne sera pas, cependant, la première fois qu'il entre en contact avec un milieu plus large[1] que sa famille ou le petit groupe de ses amis et des amis de ses parents. Les parents[2] ont leurs intérêts, les enfants en ont d'autres, et il y a beaucoup de raisons pour que la limite qui sépare ces deux zones de pensées ne soit point franchie. Mais l'enfant est

1. (V41) étranger à sa vie d'enfant
2. (V42) les grandes personnes

aussi en rapport avec une catégorie d'adultes que la simplicité habituelle de leurs conceptions rapproche de lui. Ce sont, par exemple, les domestiques. Avec eux, l'enfant s'entretient volontiers et prend sa revanche de la réserve et du silence auxquels le condamnent ses parents en tout ce qui n'est pas « de son âge ». Les domestiques, quelquefois, parlent librement devant l'enfant ou avec lui, et il les comprend parce qu'ils s'expriment souvent comme de grands enfants. Presque tout ce que j'ai su et pu comprendre de la guerre de 1870, de la Commune, du Second Empire, de la République, m'est parvenu par ce que m'en racontait une vieille bonne, pleine de superstitions et de partis pris, qui acceptait sans discussion le tableau de ces événements et de ces régimes qui avait été peint par l'imagination populaire. Par elle me parvenait la rumeur confuse qui est comme le remous de l'histoire qui se propage dans les milieux de paysans, d'ouvriers, de petites gens. Mes parents, quand ils l'entendaient, pouvaient hausser les épaules. À ces moments, ma pensée[1] atteignait confusément, sinon les événements eux-mêmes, du moins une partie des milieux humains qui en avaient été agités. Ma mémoire, aujourd'hui encore, évoque ce premier cadre historique de mon enfance, en même temps que mes premières impressions. C'est en tout cas sous cette forme que je me suis d'abord représenté les événements qui précédèrent de peu ma naissance, et si je reconnais à présent à quel point ces récits étaient inexacts, je ne puis faire que je ne me sois penché alors sur ce courant trouble et que plus d'une de ces images confuses[2] n'encadre encore, en le déformant, tel de mes souvenirs d'autrefois.

L'enfant est aussi en contact avec ses grands-parents, et par eux c'est jusqu'à un passé plus reculé encore qu'il remonte. Les grands-parents se rapprochent des enfants, peut-être parce que, pour des raisons différentes, les uns et les autres se désintéressent des événements contemporains sur lesquels se fixe l'attention des

1. (V43) ma mémoire
2. (V44) confuses du passé proche

parents. « Dans des sociétés rurales, dit M. Marc Bloch, il arrive assez fréquemment que, pendant la journée, alors que père et mère sont occupés aux champs ou aux mille travaux de la maison, les jeunes enfants restent confiés à la garde des "vieux", et c'est de ceux-ci, autant et même plus que de leurs parents directs, qu'ils reçoivent le legs des coutumes et des traditions de toute sorte. » (« Mémoire collective, traditions et coutumes », *Revue de synthèse historique*, 1925, n°s 118-120, p. 79.) Certes, les grands-parents aussi, les gens âgés, sont « de leur temps ». Bien que l'enfant ne s'en aperçoive pas tout de suite, qu'il ne distingue pas chez son grand-père les traces personnelles, ce qui semble s'expliquer simplement par le fait qu'il est vieux, et ce qu'il tient de la société ancienne où il a vécu, s'est formé et dont il garde l'empreinte, il sent toutefois confusément qu'en entrant dans la maison de son grand-père, en arrivant dans son quartier, ou dans la ville où il habite, il pénètre dans une région différente, et qui ne lui est cependant pas étrangère parce qu'elle s'accorde trop bien avec la figure et la manière d'être des membres les plus âgés de sa famille. Aux yeux de ceux-ci, et il s'en rend compte, il tient en quelque mesure la place de ses parents eux-mêmes, mais de parents qui seraient restés enfants et ne seraient pas engagés tout entiers dans la vie et la société du présent. Comment ne s'intéresserait-il pas, comme à des événements qui le concernent et auxquels il a été mêlé, à tout ce qui reparaît maintenant dans les récits de ces vieilles personnes qui oublient la différence des temps et, par-dessus le présent, renouent le passé à l'avenir ? Ce ne sont pas seulement les faits, mais les manières d'être et de penser d'autrefois qui se fixent ainsi dans sa mémoire. On regrette quelquefois de ne pas avoir profité davantage de cette occasion unique qu'on a eue d'entrer en contact direct avec des périodes qu'on ne connaîtra maintenant que du dehors, par l'histoire, par les tableaux, par la littérature. En tout cas, c'est souvent dans la mesure où la figure d'un parent âgé est en quelque sorte étoffée par tout ce qu'elle nous a révélé d'une période et d'une société ancienne, qu'elle se détache dans notre mémoire non pas comme une apparence physique un peu effacée, mais avec le relief et la couleur d'un personnage qui est au centre de tout un tableau, qui le résume et le condense. De tous les mem-

bres de sa famille, pourquoi Stendhal a-t-il gardé un souvenir si profond et nous trace-t-il un portrait si vivant surtout de son grand-père ? N'est-ce pas parce que celui-ci représentait pour lui le XVIIIe siècle finissant, qu'il avait connu quelques-uns des « philosophes » et que, par lui, il a pu pénétrer vraiment dans cette société d'avant la Révolution, à laquelle il ne cessera pas de se rattacher ? Si la personne de ce vieillard n'avait pas été liée de bonne heure dans sa pensée aux œuvres de Diderot, Voltaire, d'Alembert, à un genre d'intérêts et de sentiments qui dépassait l'horizon d'une petite province étriquée et conservatrice, il n'aurait pas été lui-même, c'est-à-dire celui de ses parents que Stendhal a le plus estimé et le plus aimé. Il se le serait rappelé peut-être avec autant de précision, mais il n'aurait pas tenu une telle place dans sa mémoire. C'est le XVIIIe siècle, mais le XVIIIe siècle vécu, et dans lequel sa pensée s'est réellement répandue, qui lui rendra, en toute sa profondeur, la ressemblance de son grand-père. Tant il est vrai que les cadres collectifs de la mémoire ne se ramènent pas à des dates, à des noms et à des formules, qu'ils représentent des courants[1] de pensée et d'expérience[2] où nous retrouvons notre passé que parce qu'il en a été traversé.

L'histoire n'est pas tout le passé, mais elle n'est pas, non plus, tout ce qui reste du passé. Ou, si l'on veut, à côté d'une histoire écrite, il y a une histoire vivante qui se perpétue ou se renouvelle à travers le temps et où il est possible de retrouver un grand nombre de ces courants anciens qui n'avaient disparu qu'en apparence. S'il n'en était pas ainsi, aurions-nous le droit de parler de mémoire collective, et quel service pourraient nous rendre des cadres qui ne subsisteraient plus qu'à l'état de notions historiques, impersonnelles et dépouillées ? Les groupes, au sein desquels autrefois s'élaborèrent des conceptions et un esprit qui régnèrent quelque temps sur toute la société, reculent bientôt et font place à d'autres qui tiennent à leur tour, pendant une période, le sceptre des mœurs et qui façonnent l'opinion suivant de nouveaux modèles. On pourrait

1. (V45) (suites) de pensées
2. (V46) que nous ne reconnaîtrions point plus tard si elles n'avaient point quelques temps (sur lesquels nous ne pourrions prendre appui plus tard que)

croire que le monde sur lequel, avec nos grands-parents âgés, nous nous sommes encore penchés, s'est dérobé tout à coup. Comme, du temps intermédiaire entre celui-là, très antérieur à notre naissance, et l'époque où les intérêts nationaux contemporains s'empareront de notre esprit, il ne nous reste guère de souvenirs qui dépassent le cercle familial, tout se passe comme s'il y avait eu, en effet, une interruption, durant laquelle le monde des gens âgés s'est lentement effacé, tandis que le tableau se couvrait de nouveaux caractères. Considérons cependant qu'il n'y a peut-être pas un milieu, pas un état des pensées ou des sensibilités d'autrefois, dont il ne subsiste des traces, et même plus que des traces, mais tout ce qui est nécessaire pour le recréer temporairement.

Il me semble que j'ai perçu les dernières vibrations du romantisme dans le groupe que j'ai formé et reformé quelquefois avec mes grands-parents. Par romantisme, j'entends non pas seulement un mouvement artistique et littéraire, mais un mode de sensibilité particulier qui ne se confond point avec les dispositions des âmes sensibles à la fin du XVIIIe siècle, mais qui ne s'en distingue pas non plus trop nettement, et qui s'était en partie dissipé dans la frivolité du Second Empire, mais qui subsistait sans doute avec plus de ténacité dans les provinces un peu reculées (et c'est bien là que j'en ai retrouvé les dernières traces). Or, il nous est parfaitement loisible de reconstruire ce milieu et de reconstituer autour de nous cette atmosphère, en particulier au moyen des livres, des gravures, des tableaux. Il ne s'agit pas surtout ici des grands poètes et de leurs plus fortes œuvres. Elles produisent sur nous, sans doute, une tout autre impression que sur les contemporains. Nous y avons fait bien des découvertes. Mais il y a les magazines de l'époque et toute cette littérature « des familles », où ce genre d'esprit qui pénétrait tout et se manifestait sous toutes les formes se trouve en quelque sorte enfermé. En feuilletant ces pages, il nous semble voir encore les vieux parents qui avaient les gestes, les expressions, les attitudes et les costumes que reproduisent les gravures, il nous semble entendre leurs voix et retrouver les expressions mêmes dont ils usaient. Sans doute, que ces « musées des familles » et « magasins pittoresques » aient subsisté, c'est un accident. On aurait d'ailleurs pu ne jamais les tirer de leurs rayons et

les ouvrir[1]. Pourtant, si je rouvre ces livres, si je retrouve ces gravures, ces tableaux, ces portraits, ce n'est point que, poussé par une curiosité d'érudit ou par le goût des vieilles choses, j'aille consulter ces livres dans une bibliothèque, et regarder ces tableaux dans un musée. Ils sont chez moi ou chez mes parents, j'en découvre chez des amis, ils accrochent mes regards sur les quais, aux devantures des boutiques d'antiquaires.

Au reste, en dehors des gravures et des livres, dans la société d'aujourd'hui, le passé a laissé bien des traces, visibles quelquefois, et qu'on perçoit aussi dans l'expression des figures, dans l'aspect des lieux et même dans les façons de penser et de sentir, inconsciemment conservées et reproduites par telles personnes et dans tels milieux. On n'y prend point garde d'ordinaire. Mais il suffit que l'attention se tourne de ce côté pour qu'on s'aperçoive que les coutumes modernes reposent sur des couches anciennes qui affleurent en plus d'un endroit.

Quelquefois, il faut aller assez loin, pour découvrir des îlots de passé conservés, semble-t-il, tels quels, si bien qu'on se sent transporté soudain à cinquante ou soixante ans en arrière. En Autriche, à Vienne, un jour, dans la famille d'un banquier chez qui j'avais été invité, j'ai eu l'impression de me trouver dans un salon français des environs de 1830. C'était moins le décor extérieur, le mobilier, qu'une atmosphère mondaine assez singulière, la façon dont les groupes se formaient, je ne sais quoi d'un peu conventionnel et compassé et comme un reflet de « l'ancien régime ». Il m'est arrivé aussi, en Algérie, dans une région où les habitations européennes étaient un peu dispersées, et où l'on ne parvenait qu'en diligence, d'observer avec curiosité des types d'hommes et de femmes qui me paraissaient familiers, parce qu'ils ressemblaient à ceux que j'avais vus sur des gravures du Second Empire, et j'imaginais que, dans cet isolement et cet éloignement, les Français qui étaient venus s'établir là au lendemain de la conquête et leurs enfants avaient dû vivre sur un fond d'idées et de coutumes qui dataient encore de cette époque. En tout cas, ces deux images, réelles ou imaginaires, rejoignaient dans mon esprit des souvenirs

1. (V47) autant de courants qui auraient « coulé à sec » *(sic)*

qui me reportaient dans des milieux semblables : une vieille tante que je voyais assez bien dans un tel salon, un vieil officier en retraite qui avait vécu en Algérie dans la période où commençait la colonisation. Mais, sans sortir de France, ni même de Paris, ou d'une ville où nous avons toujours vécu, il est facile et fréquent de faire des observations du même genre. Bien que, depuis un demi-siècle, les aspects urbains aient bien changé, il est plus d'un quartier, à Paris, même plus d'une rue ou d'un pâté de maisons, qui tranche sur le reste de la ville et qui garde sa physionomie d'autrefois. Les habitants, d'ailleurs, ressemblent au quartier ou à la maison. Or, il existe à chaque époque un étroit rapport entre les habitudes, l'esprit d'un groupe et l'aspect des lieux où il vit. Il y a un Paris de 1860, dont l'image est étroitement liée à la société et aux coutumes contemporaines. Il ne suffit pas pour l'évoquer de chercher les plaques qui commémorent les maisons où ont vécu et où sont morts quelques personnages fameux de cette époque, non plus que de lire une histoire des transformations de Paris. C'est dans la ville et la population d'aujourd'hui qu'un observateur remarque bien des traits d'autrefois, surtout dans ces zones désaffectées où se réfugient des petits métiers et, encore, certains jours ou certains soirs de fête populaire, dans le Paris boutiquier et ouvrier qui a moins changé que l'autre. Mais le Paris d'autrefois se retrouve peut-être encore mieux dans telles petites villes de province, d'où n'ont pas disparu les types, les costumes même, et les façons de parler qu'on rencontrait rue Saint-Honoré et sur les boulevards parisiens au temps de Balzac.

Dans le cercle même de nos parents, nos grands-parents ont laissé leur marque. Nous ne nous en apercevions pas autrefois, parce que nous étions surtout sensibles à ce qui distinguait une génération de l'autre. Nos parents marchaient devant nous, et nous guidaient vers l'avenir. Il arrive un moment où ils s'arrêtent et où nous les dépassons. Alors, il nous faut nous retourner vers eux et il nous semble qu'à présent ils ont été repris par le passé et sont confondus maintenant parmi les ombres d'autrefois. Marcel Proust, en quelques pages émues et profondes, décrit comment, dès les semaines qui suivirent la mort de sa grand-mère, il lui semblait que brusquement, par ses traits, son expression et tout son aspect, sa mère s'identifiait peu à peu à celle qui venait de disparaître et lui en présentait l'image, comme si, à travers les générations, un même type se reproduisait chez deux êtres successifs. Est-ce là un simple phénomène de transformation physiologique, et faut-il dire que, si nous retrouvons nos grands-parents dans nos parents, c'est que nos parents vieillissent et que, sur l'échelle des âges, les places laissées libres sont vite occupées, puisque l'on ne cesse pas de descendre ? Mais peut-être est-ce plutôt parce que notre attention a changé de sens. Nos parents et nos grands-parents représentaient pour nous deux époques distinctes et nettement séparées. Nous n'apercevions pas que nos grands-parents étaient plus engagés dans le présent, et nos parents dans le passé, que nous ne nous le figurions. Entre le moment où je me suis éveillé au milieu des gens et des choses, dix ans s'étaient écoulés depuis la guerre de 1870. Le Second Empire représentait à mes yeux une période lointaine correspondant à une société qui avait à peu près disparu. À présent, de douze à quinze ans me séparent de la grande guerre, et je suppose que pour mes enfants la société d'avant 1914, qu'ils n'ont pas connue, recule de la même manière dans un passé où leur mémoire croit ne pas atteindre. Mais, pour moi, entre les deux périodes, il n'y a pas de solution de continuité. C'est la même société, transformée sans doute par de nouvelles expériences, allégée peut-être de préoccupations ou préjugés anciens, enrichie d'éléments plus jeunes, adaptée en quelque mesure puisque les circonstances ont changé, mais c'est la même. Il y a sans doute une part plus ou moins grande d'illusion, chez moi, comme chez mes enfants. Un moment viendra où, regardant autour de moi, je ne retrouverai qu'un petit nombre de ceux qui ont vécu et pensé avec moi et comme moi avant la guerre, où je comprendrai, comme j'en ai quelquefois le sentiment et l'inquiétude, que de nouvelles générations ont poussé sur la mienne et qu'une société qui, par ses aspirations et ses coutumes, m'est dans une large mesure étrangère, a pris la place de celle à laquelle je me rattache le plus étroitement ; et mes enfants, ayant changé de point de perspective, s'étonneront de découvrir soudain que je suis si loin d'eux, et que, par mes intérêts, mes idées et mes souvenirs, j'étais si près de mes parents. Eux et moi serons alors, sans doute, sous

le coup d'une illusion inverse : je ne serai pas si loin d'eux, puisque mes parents ne sont pas si loin de moi ; mais suivant l'âge et aussi les circonstances, on est frappé surtout des différences ou des similitudes entre les générations qui tantôt se replient sur elles-mêmes et s'éloignent l'une de l'autre et tantôt se rejoignent et se confondent.

Ainsi — et c'est ce que nous venons de démontrer dans ce qui précède — la vie de l'enfant plonge plus qu'on ne croit dans des milieux sociaux par lesquels il entre en contact avec un passé[1] plus ou moins éloigné, et qui est comme le cadre dans lequel sont pris ses souvenirs les plus personnels. C'est le passé vécu, bien plus que le passé appris par l'histoire écrite, sur lequel pourra plus tard s'appuyer sa mémoire. Si au début il n'a pas distingué ce cadre[2] et ses états de conscience qui y prenaient place, il est bien vrai que, peu à peu, la séparation entre son petit monde interne et la société qui l'entoure s'opérera dans son esprit. Mais, du moment que ces deux sortes d'éléments auront été à l'origine étroitement fondus, qu'ils lui seront apparus comme faisant tous partie de son moi d'enfant, on ne peut dire que, plus tard, tous ceux qui correspondent au milieu social se présenteront à lui comme un cadre abstrait et artificiel. C'est en ce sens que l'histoire vécue se distingue de l'histoire écrite : elle a tout ce qu'il faut pour constituer un cadre vivant et naturel sur quoi une pensée peut s'appuyer pour conserver et retrouver l'image de son passé.

Mais nous devons maintenant aller plus loin. À mesure que l'enfant grandit, et surtout lorsqu'il devient adulte, il participe de façon plus distincte et plus réfléchie à la vie et à la pensée de ces groupes dont il faisait partie, d'abord, sans bien s'en rendre compte. Comment l'idée qu'il se fait de son passé n'en serait-elle pas modifiée ? Comment les notions nouvelles qu'il acquiert, notions de faits, réflexions et idées, ne réagiraient-elles point sur ses souvenirs ? Nous l'avons souvent répété : le souvenir est dans une très

1. (V48) un passé historique.
2. (V49) ce cadre et les événements dont il était le sujet ou l'acteur

large mesure une reconstruction du passé à l'aide de données empruntées au présent, et préparée d'ailleurs par d'autres reconstructions faites à des époques antérieures et d'où l'image d'autrefois est sortie déjà bien altérée. Certes, si par la mémoire, nous étions remis en contact directement avec telle de nos impressions anciennes, le souvenir se distinguerait, par définition, de ces idées plus ou moins précises que notre réflexion, aidée par les récits, les témoignages et les confidences des autres, nous permet de nous faire de ce qu'a dû être notre passé. Mais, même s'il est possible d'évoquer de façon aussi directe quelques souvenirs, il ne l'est pas de distinguer les cas où nous procédons ainsi, et ceux où nous imaginons ce qui a été. Nous pouvons donc appeler souvenirs bien des représentations qui reposent, au moins en partie, sur des témoignages et des raisonnements. Mais alors, la part du social ou, si l'on veut, de l'historique dans notre mémoire de notre propre passé, est bien plus large que nous ne le pensions. Car nous avons, depuis l'enfance, au contact avec les adultes, acquis bien des moyens de retrouver et préciser beaucoup de souvenirs que, sans cela, nous aurions, en totalité ou en partie, bien souvent oubliés.

Ici, sans doute, nous nous heurtons à une objection déjà mentionnée et qui mérite d'être examinée d'un peu près. Suffit-il de (reconstituer) reconstruire la notion historique d'un événement qui a certainement eu lieu, mais dont nous n'avons gardé aucune impression, pour constituer de toutes pièces un souvenir ? Par exemple, je sais, parce qu'on me le dit et qu'à la réflexion cela me paraît certain, qu'il y a eu un jour où j'ai été pour la première fois au lycée. Pourtant[1], je n'ai aucun souvenir personnel et direct de cet événement. Peut-être parce qu'étant allé bien des jours successifs dans le même lycée, tous ces souvenirs se sont confondus. Peut-être encore, parce que j'étais ému, ce premier jour : « Je n'ai, dit Stendhal, aucune mémoire des époques ou des moments où j'ai senti trop vivement. » *(Vie de Henri Brulard.)* Suffit-il que je reconstitue le cadre historique de cet événement pour que je puisse dire que j'en ai recréé le souvenir ?

1. (V50) pourtant aucune image ne correspond à cette journée et à cet événement dans mon esprit

Certes, si je n'avais, en vérité, aucun souvenir de cet événement, et si je m'en tenais à la notion historique[1] à laquelle on me réduit, la conséquence s'ensuivrait : un cadre vide ne peut se remplir tout seul ; c'est le savoir abstrait qui interviendrait, et non la mémoire. Mais, sans se souvenir d'une journée, on peut se rappeler une période, et il n'est pas exact que le souvenir de la période soit simplement la somme des souvenirs de quelques journées. À mesure que les événements s'éloignent, nous avons l'habitude de nous les rappeler sous forme d'ensembles, sur lesquels se détachent parfois quelques-uns d'entre eux, mais qui embrassent bien d'autres éléments, sans que nous puissions distinguer l'un de l'autre, ni en faire jamais une énumération complète. C'est ainsi qu'ayant été successivement dans plusieurs écoles, pensionnats et lycées, et étant entré chaque année dans une nouvelle classe, j'ai un souvenir général de toutes ces rentrées, qui comprend la journée particulière où j'ai pénétré pour la première fois dans un lycée. Je ne puis donc pas dire que je me souvienne de cette rentrée, mais je ne puis pas dire non plus que je ne m'en souvienne pas. D'autre part, la notion historique de mon entrée au lycée n'est pas abstraite. D'abord j'ai lu, depuis, un certain nombre de récits, réels ou fictifs, où l'on décrit les impressions d'un enfant qui entre pour la première fois dans une classe. Il se peut très bien que, quand je les ai lus, le souvenir personnel que je gardais de semblables impressions se soit fondu avec la description du livre. Je me rappelle ces descriptions, et c'est peut-être en elles que se trouve conservé et que je ressaisis sans le savoir tout ce qui subsiste de mon impression ainsi transposée. Quoi qu'il en soit, l'idée, ainsi étoffée, n'est plus un simple schéma sans contenu. Ajoutez que, du lycée où je suis entré la première fois, je connais et je retrouve bien autre chose que le nom, ou la place sur un plan. J'y ai été chaque jour à cette époque, je l'ai revu plusieurs fois depuis. Quand même je ne l'aurais pas revu, j'ai connu d'autres lycées, j'y ai conduit mes enfants. Du milieu familial que je quittais quand j'allais en classe, je me rappelle bien des traits, car je suis resté depuis en contact avec les miens : il ne s'agit pas d'une famille en général, mais d'un groupe

1. (V51) historique abstraite

vivant et concret, dont l'image entre naturellement dans le tableau tel que je le recrée, de ma première entrée en classe. Quelle objection voit-on dès lors[1] à ce qu'en réfléchissant sur ce qu'a dû être notre première entrée en classe, nous réussissions à en recréer l'atmosphère et l'aspect général ? Image flottante, incomplète, sans doute et, surtout, image reconstruite : mais combien de souvenirs que nous croyons avoir fidèlement conservés, et dont l'identité ne nous paraît pas douteuse, sont eux aussi forgés presque entièrement sur de fausses reconnaissances, d'après des récits et témoignages[2] ! Un cadre vide ne peut produire tout seul un souvenir précis et pittoresque[3]. Mais ici, le cadre est étoffé de réflexions personnelles, de souvenirs familiaux, et le souvenir est une image engagée dans d'autres images, une image générique reportée dans le passé.

[C'est pourquoi il vaut mieux ne point parler de mémoire historique puisque l'histoire correspond à un point de vue d'adulte et que les souvenirs d'enfance ne sont conservés par la mémoire collective que parce que dans l'esprit même de l'enfant la famille et le lycée étaient présents.]

Nous dirons de même : il est bien inutile, si je veux rassembler et préciser tous ceux de mes souvenirs qui pourraient me restituer la figure et la personne de mon père tel que je l'ai connu, que je passe en revue les événements de l'histoire contemporaine pendant la période où il a vécu. Cependant, si je rencontre quelqu'un qui l'a connu et qui me communique sur lui des détails et des circonstances que j'ignorais, si ma mère élargit et complète le tableau de sa vie et m'en éclaire certaines parties qui demeuraient obscures pour moi, n'est-il pas vrai, cette fois, que j'ai l'impression de redescendre dans le passé[4] et d'augmenter toute une catégorie de

1. (V52) pour refuser le nom de souvenir à ces données conservées peut-être dans la pensée des groupes
2. (V53) dont nous oublions l'origine
3. (V54) personnel
4. (V55) et d'enrichir ma mémoire et pas seulement

mes souvenirs ? Ce n'est pas là une simple illusion rétrospective, comme si je retrouvais une lettre de lui que j'aurais pu lire alors qu'il vivait, si bien que ces souvenirs nouveaux, correspondant à des impressions récentes, viendraient se juxtaposer aux autres sans se confondre réellement avec eux. Mais le souvenir de mon père dans son ensemble se transforme et me paraît maintenant plus conforme à la réalité. L'image que je me suis faite de mon père, depuis que je l'ai connu, n'a pas cessé d'évoluer, non pas seulement parce que, pendant sa vie, les souvenirs se sont ajoutés aux souvenirs : mais moi-même, j'ai changé, c'est-à-dire que mon point de perspective s'est déplacé, parce que j'occupais dans ma famille une place différente et surtout parce que je faisais partie d'autres milieux. Dira-t-on qu'il y a cependant une image de mon père qui doit l'emporter, par son caractère authentique, sur toutes les autres : c'est celle qui était fixée au moment où il est mort ?[1] Mais jusqu'à ce moment, combien de fois s'est-elle déjà transformée ? Au reste, la mort, qui met un terme à la vie physiologique, n'arrête pas brusquement le courant des pensées, telles qu'elles se développent dans l'entourage de celui dont le corps disparaît. Quelque temps encore on se le représente comme s'il était vivant, il reste mêlé à la vie quotidienne, on imagine ce qu'il dirait et ferait en de telles circonstances. C'est au lendemain de la mort de quelqu'un que l'attention des siens se fixe avec le plus de force sur sa personne. C'est alors, aussi, que son image est la moins fixée, qu'elle se transforme incessamment, suivant les diverses parts de sa vie qu'on évoque. En réalité, jamais l'image d'un disparu ne s'immobilise. À mesure qu'elle recule dans le passé, elle change, parce que certains traits s'effacent et d'autres ressortent, suivant le point de perspective d'où on la regarde, c'est-à-dire suivant les conditions nouvelles où l'on se trouve quand on se tourne vers elle. Tout ce que j'apprends de nouveau sur mon père, et aussi sur ceux qui furent en rapport avec lui, tous les jugements nouveaux que je porte sur l'époque où il a vécu, toutes les réflexions nouvelles que je fais, à mesure que je deviens plus capable de réfléchir et que je dispose de plus de termes de comparaison, m'inclinent à retoucher son portrait. C'est ainsi que le passé, tel qu'il m'apparaissait autrefois, se dégrade lentement. Les nouvelles images recouvrent les anciennes comme nos parents les plus proches s'interposent entre nous et nos ascendants lointains, si bien que, de ceux-ci, nous ne connaissons que ce que ceux-là nous en rapportent. Les groupes dont je fais partie aux diverses époques ne sont pas les mêmes. Or, c'est de leur point de vue que je considère le passé. Il faut donc bien qu'à mesure que je suis plus engagé dans ces groupes et que je participe plus étroitement à leur mémoire mes souvenirs se renouvellent et se complètent.

1. (V56) (de sa mort) mais elle n'était pas unique. Elle avait été soumise à toute une série de remaniements non seulement parce que la série de mes souvenirs qui se rattachaient à lui s'allongeait mais aussi parce qu'il s'y mêlait un nombre croissant de réflexions qui modifiaient les souvenirs anciens comme les plus récents... Dès lors pourquoi le travail d'élaboration qui s'est poursuivi en moi depuis sa mort serait-il d'une autre nature ? Pourquoi arrêter ici la ligne des souvenirs comme s'il était maintenait possible de la ressaisir telle qu'elle (se laissait) se présentait à cette époque ?

Cela suppose, il est vrai, une double condition : d'une part, que mes souvenirs eux-mêmes, tels qu'ils étaient avant que je n'entre dans ces groupes, ne fussent pas également éclairés sur toutes leurs faces comme si, jusqu'ici, nous ne les avions pas entièrement aperçus et compris ; d'autre part, que les souvenirs de ces groupes ne soient pas sans rapport avec les événements qui constituent mon passé.

La première condition est remplie du fait que beaucoup de nos souvenirs remontent à des périodes où, faute de maturité, d'expérience ou d'attention, le sens de plus d'un fait, la nature de plus d'un objet ou d'une personne nous échappaient à demi. Nous étions, si l'on veut, trop engagés encore dans le groupe des enfants et tenions déjà par une part de notre esprit, mais peu étroitement, au groupe des adultes. De là, certains effets de clair-obscur : ce qui intéresse un adulte nous frappe aussi, mais souvent pour la seule raison que nous sentons que les adultes s'y intéressent, et reste dans notre mémoire comme une énigme ou comme un problème[1] que nous ne comprenons pas, mais dont nous sentons qu'il peut se résoudre. Quelquefois, nous ne remarquons même pas sur

1. (V57) comme une obscurité

le moment ces aspects indécis, ces zones d'obscurité, mais nous ne les oublions point cependant, parce qu'ils entourent nos souvenirs les plus clairs et nous aident à passer de l'un à l'autre. Quand un enfant s'endort dans son lit et se réveille en chemin de fer, sa pensée trouve une sécurité dans le sentiment qu'ici et là il est resté sous la surveillance de ses parents, sans que d'ailleurs il puisse s'expliquer comment et pourquoi ils ont agi dans l'intervalle. Il y a bien des degrés dans cette ignorance ou dans cette incompréhension, et dans l'un ou l'autre sens, on n'atteint jamais la limite de la clarté totale ou de l'ombre entièrement impénétrable.

Une scène de notre passé peut nous paraître telle qu'il n'y aura jamais rien à en retrancher ni à y ajouter, et qu'il n'y aura jamais rien de plus ni de moins à y comprendre. Mais que nous rencontrions quelqu'un qui y fût mêlé, ou y eût assisté, qu'il l'évoque et la raconte : après l'avoir entendu, nous ne serons plus aussi assurés qu'auparavant que nous ne pouvions nous tromper sur l'ordre des détails, l'importance relative des parties et le sens général de l'événement ; car il est bien impossible que deux personnes qui ont vu un même fait, lorsqu'elles en rendent compte quelque temps après, le reproduisent sous des traits identiques. Reportons-nous encore ici à la vie de Henri Brulard. Stendhal raconte comment lui et deux amis ont tiré, quand ils étaient enfants, un coup de pistolet sur l'arbre de la Fraternité. C'est une succession de scènes fort simples. Mais, à chaque instant, son ami R. Colomb, annotant le manuscrit, relève des erreurs. « Les soldats nous touchaient presque, dit Stendhal, nous nous sauvâmes par la porte G. de la maison de mon grand-père, mais on nous vit fort bien. Tout le monde était aux fenêtres. Beaucoup rapprochaient les chandelles et illuminaient. » « Erreur, écrit Colomb. Tout ceci eut lieu quatre minutes après le coup. Alors nous étions tous trois dans la maison. » « Lui et un autre (Colomb peut-être), continue Stendhal, montèrent dans la maison et se réfugièrent chez deux vieilles marchandes de modes fort dévotes. » Les commissaires arrivent. Ces vieilles jansénistes mentent, disant qu'ils ont passé là toute la soirée. Note de R. Colomb : « Il n'y que H. B. (Stendhal) qui entra chez les demoiselles Caudey. R. C. (lui-même) et Mante filèrent par le passage dans les greniers et atteignirent ainsi la Grande-Rue. » — Stendhal : « Quand nous n'entendîmes plus les commissaires, nous sortîmes et continuâmes à monter vers le passage. » Colomb : « Erreurs ». Stendhal : « Mante et Treillard, plus agile que nous (Colomb : « Treillard n'était pas avec nous trois ») nous contèrent le lendemain que, quand ils parvinrent à la porte de la Grande-Rue, ils la trouvèrent occupée par deux gardes. Ils se mirent à parler de l'amabilité des demoiselles avec lesquelles ils avaient passé la soirée. Les gardes ne leur firent aucune question et ils filèrent. Leur récit m'a fait tellement l'impression de la réalité que ne je saurais dire si ce ne fut pas Colomb et moi qui sortîmes en parlant de l'amabilité de ces demoiselles. » Colomb : « En réalité, R. C. et Mante grimpaient dans les greniers où R. C., enrhumé de la poitrine, se remplit la bouche de suc de réglisse, afin que sa toux n'attirât pas l'attention des explorateurs de la maison. R. C. se rappelle un corridor au moyen duquel on communiquait à un escalier de service donnant dans la Grande-rue. C'est là qu'ils virent deux personnes qu'ils prirent pour des agents de police et se mirent à causer tranquillement et comme des enfants des jeux qui venaient de les occuper. » Stendhal : « En écrivant ceci, l'image de l'arbre de la Fraternité apparaît à mes yeux. Ma mémoire fait des découvertes. Je crois voir que l'arbre de la Fraternité était environné d'un mur de deux pieds de haut, garni de pierres de taille et soutenant une grille de fer de cinq ou six pieds de haut. » R. Colomb : « Non. » — Il n'était pas inutile d'observer, sur un exemple, quelles parties d'un récit, qui paraissaient jusqu'alors aussi lumineuses que les autres, vont soudain changer d'aspect, et devenir obscures et incertaines, jusqu'à faire place à des traits et caractères opposés, dès qu'un autre témoin confrontera ses souvenirs avec les nôtres. L'imagination de Stendhal a comblé les lacunes de sa mémoire[1] : dans son récit tout semble mériter foi, une même lumière joue sur toutes les parois[2] ; mais les fissures se découvrent quand on les considère sous un autre angle.

1. (V58) qu'il s'agisse des lieux des personnes ou de l'ordre des événements dans le temps, il n'y a guère de souvenirs qui ne soient soumis à de tels remaniements, il n'y a en apparence dans son récit aucune fissure

2. (V59) ce n'est qu'une apparence

Inversement[1], il n'y a pas dans la mémoire de vide absolu, c'est-à-dire des régions de notre passé à ce point sorties de notre mémoire que toute image qu'on y projette ne peut s'accrocher à aucun élément de souvenir et demeure une imagination pure et simple, ou une représentation historique qui nous resterait extérieure. On n'oublie rien[2]. Mais cette proposition peut être entendue en des sens différents. Pour Bergson, le passé demeure tout entier dans notre mémoire, tel qu'il a été pour nous ; mais certains obstacles, en particulier le comportement de notre cerveau, empêchent que nous en évoquions toutes les parties. En tout cas, les images des événements passés sont entièrement achevées dans notre esprit (dans la partie inconsciente de notre esprit) comme des pages imprimées dans les livres qu'on pourrait ouvrir, alors même qu'on ne les ouvre plus. Pour nous, au contraire, ce qui subsiste, ce n'est pas, dans quelque galerie souterraine de notre pensée, des images toutes faites, mais c'est, dans la société, toutes les indications nécessaires pour reconstruire telle part de notre passé que nous nous représentons de façon incomplète ou indistincte, ou que, même, nous croyons entièrement sorties de notre mémoire. D'où vient en effet que, lorsque le hasard nous remet en présence de ceux qui ont participé aux mêmes événements, qui en ont été acteurs ou témoins en même temps que nous, lorsqu'on nous

1. (V60) (inversement il...) rien de ce qui a pu se passer autour de nous dans le passé et qui a été compris même un moment fugitif dans notre horizon il n'y a pas (non plus de souvenirs) dans la mémoire de vide absolu, c'est-à-dire des régions de notre passé à ce point sorties de notre mémoire que toute image qu'on y projette ne peut s'accrocher à aucun élément de souvenir et demeure une imagination pure et simple. Pourquoi les aurions-nous oubliées ? Parce qu'elles ne contenaient que des événements inintelligibles pour nous ou que nous n'essayions pas de comprendre ? D'où vient cependant que lorsque le hasard nous remet en présence de ceux avec qui nous vivions alors (ou lorsque) et qu'on nous raconte, ou que nous apprenons autrement ce qui se passait autour de nous, nous remplissons ces vides, nous retrouvons bien des anneaux intermédiaires et nous avons l'impression de ressaisir une partie de notre passé ? C'est qu'en réalité, ce que nous prenions pour un espace vide n'était qu'une zone un peu indécise dont notre pensée...

2. (V61) c'est ce dont on a confusément le sentiment

raconte ou que nous découvrons autrement ce qui se passait alors autour de nous, nous remplissions ces lacunes apparentes ? C'est qu'en réalité ce que nous prenions pour un espace vide n'était qu'une zone un peu indécise, dont notre pensée se détournait parce qu'elle y trouvait trop peu de vestiges. À présent, qu'on nous indique avec précision le chemin que nous avons suivi, ces traces ressortent, nous les rattachons l'une à l'autre, elles s'approfondissent et se rejoignent d'elles-mêmes. Elles existaient donc, mais elles étaient plus marquées dans la mémoire des autres qu'en nous-même. Sans doute nous reconstruisons mais cette reconstruction s'opère suivant des lignes déjà marquées et dessinées par nos autres souvenirs ou par les souvenirs des autres. Les images nouvelles s'amorcent sur ce qui, dans ces autres souvenirs, demeurerait sans elles indécis et inexplicable, mais qui n'en a pas moins une réalité. C'est ainsi que, lorsque nous parcourons les vieux quartiers d'une grande ville, nous éprouvons une satisfaction particulière à nous faire raconter l'histoire de ces rues et de ces maisons. Ce sont là autant de notions nouvelles, mais qui nous paraissent bientôt familières parce qu'elles s'accordent avec nos impressions et prennent place sans peine dans le décor subsistant. Il nous semble que ce décor lui-même et tout seul aurait pu les évoquer, et que ce que nous imaginons n'est que le développement de ce que nous percevions déjà. C'est que le tableau qui se déroule sous nos yeux était chargé d'une signification qui demeurait obscure pour nous, mais dont nous devinions quelque chose. La nature des êtres avec lesquels nous avons vécu[1] doit nous être découverte et expliquée à la lumière de toute notre expérience telle qu'elle s'est formée aux périodes suivantes. Le tableau nouveau, projeté sur les faits que nous connaissions déjà, nous y révèle plus d'un trait qui prend place dans celui-ci, et qui en reçoit une signification plus claire. C'est ainsi que la mémoire s'enrichit d'apports étrangers qui, dès qu'ils ont pris racine et retrouvé leur place, ne se distinguent plus des autres souvenirs.

1. (V62) et notre propre nature et le contexte même de notre vie passée a besoin d'un révélateur

Pour que la mémoire des autres vienne ainsi renforcer et compléter la nôtre, il faut aussi, disions-nous, que les souvenirs de ces groupes ne soient point sans rapport avec les événements qui constituent mon passé. Chacun de nous, en effet, est membre à la fois de plusieurs groupes, plus ou moins larges. Or, si nous fixons notre attention sur les groupes les plus larges, par exemple sur la nation, bien que notre vie et celle de nos parents ou de nos amis soient comprises dans la sienne, on ne peut dire que la nation comme telle s'intéresse aux destinées individuelles de chacun de ses membres. Admettons que l'histoire nationale soit un résumé fidèle des événements les plus importants qui ont modifié la vie d'une nation. Elle se distingue des histoires locales, provinciales, urbaines, en ce qu'elle ne retient que les faits qui intéressent l'ensemble des citoyens, ou, si l'on veut, les citoyens en tant que membres de la nation. Pour que l'histoire ainsi entendue, même si elle est très détaillée, nous aide à conserver et retrouver le souvenir d'une destinée individuelle, il faut que l'individu considéré ait été lui-même un personnage historique. Certes, il y a certains moments où tous les hommes d'un pays [1] oublient leurs intérêts, leur famille, les groupes restreints aux limites desquels s'arrête d'ordinaire leur horizon. Il y a des événements nationaux qui modifient en même temps toutes les existences. Ils sont rares. Néanmoins ils peuvent offrir à tous les hommes d'un pays quelques points de repère dans le temps. Mais d'ordinaire la nation est trop éloignée de l'individu pour qu'il considère l'histoire de son pays autrement que comme un cadre très large, avec lequel son histoire à lui n'a que fort peu de points de contact. Dans bien des romans qui retracent la destinée d'une famille ou d'un homme, il n'importe guère qu'on sache à quelle époque ces événements se déroulent : ils ne perdraient rien de leur contenu psychologique, si on les transportait d'une période à une autre. La vie intérieure ne s'intensifie-t-elle point dans la mesure où elle s'isole des circonstances extérieures qui passent au premier plan de la mémoire historique ? Si plus d'un roman ou d'une pièce de théâtre sont placés

1. (V63) sont entraînés dans le courant historique, oublient leurs intérêts individuels

par leur auteur dans une période éloignée de nous de plusieurs siècles, n'est-ce point le plus souvent un artifice en vue d'écarter le cadre des événements actuels, et de mieux faire sentir à quel point le jeu des sentiments est indépendant des événements de l'histoire et se ressemble à lui-même à travers le temps ? Si, par mémoire historique, on entend la suite des événements dont l'histoire nationale conserve le souvenir, ce n'est pas elle, ce ne sont pas ses cadres qui représentent l'essentiel de ce que nous appelons la mémoire collective.

Mais, entre l'individu et la nation, il y a bien d'autres groupes, plus restreints que celle-ci, qui eux aussi, ont leur mémoire et dont les transformations réagissent bien plus directement sur la vie et la pensée de leurs membres. Qu'un avocat garde le souvenir des causes qu'il a plaidées, un médecin, des malades qu'il a soignés ; que l'un et l'autre se rappelle les hommes de sa profession avec lesquels il a été en rapport, ne pénètre-t-il point bien avant, lorsqu'il fixe son attention sur toutes ces figures, dans le détail de sa vie personnelle, et n'évoque-t-il pas ainsi bien des pensées et préoccupations qui sont liées à son moi d'autrefois, aux destinées de sa famille, à ses relations d'amitié, c'est-à-dire à tout ce qui constitue son histoire ? Certes, ce n'est là qu'un aspect de sa vie. Mais, nous l'avons rappelé, chaque homme est plongé en même temps ou successivement dans plusieurs groupes [1]. Chaque groupe, d'ailleurs, se morcelle et se resserre, dans le temps et dans l'espace [2]. C'est à l'intérieur de ces sociétés que se développent autant de mémoires collectives originales qui entretiennent pour quelque temps le souvenir d'événements qui n'ont d'importance que pour elles, mais qui intéressent d'autant plus leurs membres qu'ils sont peu nombreux. Tandis qu'il est facile de se faire oublier dans une grande ville, les habitants d'un village ne cessent pas de s'observer, et la mémoire de leur groupe enregistre fidèlement tout ce qu'elle peut atteindre des faits et gestes de chacun d'eux, parce qu'ils réagissent sur toute cette petite société et contribuent à la modifier. Dans de tels milieux, tous les individus pensent

1. (V64) groupes restreints de ce genre et à côté du groupe local
2. (V65) (plus il est restreint plus l'individu) ses membres y sont engagés s'il y a une...

et se souviennent en commun. Chacun, sans doute, a son point de perspective, mais en relation et correspondance si étroites avec ceux des autres que, si ses souvenirs se déforment [1], il lui suffit de se placer au point de vue des autres pour les rectifier.

De tout ce qui précède il résulte bien que la mémoire collective ne se confond pas avec l'histoire, et que l'expression : mémoire historique, n'est pas très heureusement choisie, puisqu'elle associe deux termes qui s'opposent sur plus d'un point. L'histoire, sans doute, est le recueil des faits qui ont occupé la plus grande place dans la mémoire des hommes. Mais lus dans les livres, enseignés et appris dans les écoles, les événements passés sont choisis, rapprochés et classés, suivant des nécessités ou des règles qui ne s'imposaient pas aux cercles d'hommes qui en ont gardé longtemps le dépôt vivant. C'est qu'en général l'histoire ne commence qu'au point où finit la tradition, au moment où s'éteint ou se décompose la mémoire sociale. Tant qu'un souvenir subsiste, il est inutile de le fixer par écrit, ni même de le fixer purement et simplement. Aussi le besoin d'écrire l'histoire d'une période, d'une société, et même d'une personne ne s'éveille-t-il que lorsqu'elles sont déjà trop éloignées dans le passé pour qu'on ait chance de trouver longtemps encore autour de soi beaucoup de témoins qui en conservent quelque souvenir. Quand la mémoire d'une suite d'événements n'a plus pour support un groupe, celui-là même qui y fut mêlé ou qui en subit les conséquences, qui y assista ou en reçut un récit vivant des premiers acteurs et spectateurs, quand elle se disperse dans quelques esprits individuels, perdus dans des sociétés nouvelles que ces faits n'intéressent plus parce qu'ils leur sont décidément extérieurs, alors le seul moyen de sauver de tels souvenirs, c'est de les fixer par écrit en une narration suivie puisque, tandis que les paroles et les pensées meurent, les écrits restent. Si la condition nécessaire, pour qu'il y ait mémoire, est que le sujet qui se souvient, individu ou groupe, ait le sentiment qu'il remonte à ses souvenirs d'un mouvement continu, comment l'histoire serait-elle une mémoire, puisqu'il y a une solution de

1. (V66) s'obscurcissent

continuité entre la société qui lit cette histoire, et les groupes témoins ou acteurs, autrefois, des événements qui y sont rapportés ?

Certes, un des objets de l'histoire peut être, précisément, de jeter un pont entre le passé et le présent, et de rétablir cette continuité interrompue. Mais comment recréer des courants de pensée collective qui prenaient leur élan dans le passé, alors qu'on n'a prise que sur le présent ? Les historiens, au prix d'un travail minutieux, peuvent retrouver et mettre au jour une quantité de faits grands et petits qu'on croyait définitivement perdus, surtout s'ils ont la chance de découvrir des mémoires inédits. Pourtant, lorsque, par exemple, les *Mémoires de Saint-Simon* furent publiés au début du XIXe siècle, peut-on dire que la société française de 1830 reprit réellement contact, un contact vivant et direct, avec la fin du XVIIe et le temps de la Régence ? Qu'a-t-il passé de ces *Mémoires* dans les histoires élémentaires, celles qui sont lues par un assez grand nombre d'hommes pour créer des états d'opinion collectifs ? Le seul effet de telles publications, c'est de nous faire comprendre à quel point nous sommes éloignés de celui qui écrit et de ceux qu'il décrit. Il ne suffit pas que quelques individus dispersés aient consacré à cette lecture beaucoup de temps et de force d'attention pour renverser les barrières qui nous séparent de cette époque. L'étude de l'histoire ainsi entendue n'est réservée qu'à quelques spécialistes, et quand même il existerait une société des lecteurs des *Mémoires de Saint-Simon*, elle serait décidément trop limitée pour toucher un nombreux public.

L'histoire qui veut serrer de près le détail des faits devient érudite et l'érudition n'est le fait que d'une toute petite minorité. Si elle s'en tient, au contraire, à conserver l'image du passé qui peut encore avoir sa place dans la mémoire collective d'aujourd'hui, elle n'en retient que ce qui intéresse encore nos sociétés, c'est-à-dire en somme bien peu de chose.

La mémoire collective se distingue de l'histoire au moins sous deux rapports. C'est un courant de pensée continu, d'une continuité qui n'a rien d'artificiel, puisqu'elle ne retient du passé que ce qui en est encore vivant ou capable de vivre dans la conscience du groupe qui l'entretient. Par définition, elle ne dépasse pas les limites de ce groupe. Lorsqu'une période cesse d'intéresser la période qui suit, ce

n'est pas un même groupe qui oublie une partie de son passé : il y a, en réalité, deux groupes qui se succèdent. L'histoire divise la suite des siècles en périodes, comme on distribue la matière d'une tragédie en plusieurs actes. Mais, tandis que, dans une pièce, d'un acte à l'autre, la même action se poursuit, avec les mêmes personnages qui demeurent jusqu'au dénouement conformes à leur caractère, et dont les sentiments et les passions progressent d'un mouvement ininterrompu, dans l'histoire on a l'impression que, d'une période à l'autre, tout est renouvelé, intérêts en jeu, direction des esprits, modes d'appréciation des hommes et des événements, traditions aussi et perspectives d'avenir, et que si, en apparence, les mêmes groupes reparaissent, c'est que les divisions extérieures, qui résultent des lieux, des noms, et aussi de la nature générale des sociétés, subsistent. Mais les ensembles d'hommes qui constituent un même groupe à deux périodes successives sont comme deux tronçons en contact par leurs extrémités opposées, mais qui ne se rejoignent pas autrement, et ne forment pas réellement un même corps.

Sans doute on ne voit pas dès l'abord, dans la succession des générations, de raison suffisante pour qu'à un moment plutôt qu'à d'autres leur continuité s'interrompe, puisque le nombre des naissances ne varie guère d'une année à l'autre, si bien que la société ressemble à ces fils obtenus en faisant glisser l'une sur l'autre, de façon à ce qu'elles s'échelonnent régulièrement, une série de fibres animales ou végétales, ou plutôt au tissu qui résulte de l'entrecroisement de tous ces fils. Il est vrai que le tissu de coton ou de soie se divise, et que les lignes de division correspondent à la fin d'un motif ou d'un dessin. En est-il de même de la suite des générations ?

L'histoire, qui se place hors des groupes et au-dessus d'eux, n'hésite pas à introduire dans le courant des faits des divisions simples, et dont la place est fixée une fois pour toutes. Elle n'obéit pas, ce faisant, rien qu'à un besoin didactique de schématisation. Il semble qu'elle envisage chaque période comme un tout, indépendant en grande partie de celle qui précède et de celle qui suit, parce qu'elle a une œuvre, bonne, mauvaise, ou indifférente, à accomplir. Tant que cette œuvre n'est point achevée, tant que telles situations nationales, politiques, religieuses, n'ont point développé toutes les conséquences qu'elles comportaient en dépit des différences d'âge, les jeunes gens comme les hommes âgés s'enfermeraient dans le même horizon. Que cette œuvre soit terminée, que de nouvelles tâches s'offrent ou s'imposent, à partir de ce moment les générations qui viennent se trouvent sur un autre versant que les précédentes. Il y a quelques retardataires. Mais les jeunes gens entraînent même avec eux une partie des adultes plus âgés, qui pressent le pas comme s'ils craignaient de « manquer le coche ». Inversement, ceux qui se distribuent entre les deux versants, même s'ils sont très près de la ligne qui les sépare, ne se voient pas mieux, ils s'ignorent aussi bien les uns les autres que s'ils étaient plus bas, les uns sur une pente, les autres sur l'autre, c'est-à-dire plus loin dans le passé, et dans [1] ce qui n'est plus le passé ou, si l'on veut, en des points plus éloignés l'un de l'autre, sur la ligne sinueuse du temps.

Tout n'est pas inexact dans ce tableau. Vus de loin et d'ensemble, mais surtout vus du dehors, contemplés par un spectateur qui ne fait point partie des groupes qu'il observe, les faits se laissent ainsi grouper en ensembles successifs et séparés, chaque période ayant un commencement, un milieu et une fin. Mais l'histoire qui s'intéresse surtout aux différences et aux oppositions, de même qu'elle concentre et reporte sur une figure individuelle, de façon à ce qu'ils soient bien visibles, des traits éparpillés dans le groupe, reporte aussi et concentre sur un intervalle de quelques années des transformations qui, en réalité, s'accomplirent en un temps bien plus long. Il est possible qu'au lendemain d'un événement qui a ébranlé, détruit en partie, renouvelé la structure d'une société, une autre période commence. Mais on ne s'en apercevra que plus tard, quand une société nouvelle, en effet, aura tiré d'elle-même de nouvelles ressources, et qu'elle se sera proposé d'autres buts. Les historiens ne peuvent prendre au sérieux ces lignes de séparation, et se figurer qu'elles ont été remarquées par ceux qui vivaient durant les années qu'elles traversent, comme ce personnage d'un drame bouffon s'écrie : « Aujourd'hui commence la guerre de cent ans ! » Qui sait si, au lendemain d'une guerre, d'une révolution, qui ont creusé un

1. (V67) et dans l'avenir (car on peut dessiner en pensée la continuation d'un chemin qui descend)

fossé entre deux sociétés d'hommes, comme si une génération intermédiaire avait disparu, la société jeune ou la partie jeune de la société ne se préoccupe pas surtout, d'accord avec la partie âgée, d'effacer les traces de cette rupture, de rapprocher les générations extrêmes, et de maintenir malgré tout la continuité de l'évolution ? Il faut bien que la société vive ; quand même les institutions sociales seraient profondément transformées, et alors surtout qu'elles le sont, le meilleur moyen de leur faire prendre racine, c'est de les étayer de tout ce qu'on peut ressaisir de traditions. Alors, au lendemain de ces crises, on se répète : il faut recommencer au point où on a été interrompu, il faut reprendre les choses à pied d'œuvre[1]. Et quelque temps, en effet, on se figure que rien n'est changé, parce qu'on a renoué le fil de la continuité. Cette illusion, dont on se débarrassera bientôt, aura au moins permis qu'on passe d'une étape à l'autre sans que la mémoire collective ait eu à aucun moment le sentiment de s'interrompre.

En réalité, dans le développement continu de la mémoire collective, il n'y a pas de lignes de séparation nettement tracées, comme dans l'histoire, mais seulement des limites irrégulières et incertaines. Le présent (entendu comme s'étendant sur une certaine durée, celle qui intéresse la société d'aujourd'hui) ne s'oppose pas au passé comme se distinguent deux périodes historiques voisines. Car le passé n'existe plus, tandis que, pour l'historien, les deux périodes ont autant de réalité l'une que l'autre. La mémoire d'une société s'étend jusque-là où elle peut, c'est-à-dire jusqu'où atteint la mémoire des groupes dont elle est composée. Ce n'est point par mauvaise volonté, antipathie, répulsion ou indifférence qu'elle oublie une si grande quantité des événements et des figures anciennes. C'est que les groupes qui en gardaient le souvenir ont disparu. Si la durée de la vie humaine était doublée ou triplée, le champ de la mémoire collective, mesuré en unités de temps, serait bien plus étendu. Il n'est pas évident d'ailleurs que cette mémoire élargie aurait un plus riche contenu, si la société liée par tant de traditions évoluait avec plus de difficulté. De même, si la vie humaine était plus courte, une mémoire collective, couvrant une durée plus restreinte, n'en serait peut-être point appauvrie, parce que, dans une société ainsi allégée, les changements se précipiteraient. En tout cas, puisque la mémoire d'une société s'effrite lentement, sur les bords qui marquent ses limites, à mesure que ses membres individuels, surtout les plus âgés, disparaissent ou s'isolent, elle ne cesse pas de se transformer, et le groupe lui-même change sans cesse. Il est d'ailleurs difficile de dire à quel moment un souvenir collectif a disparu, et s'il est sorti décidément de la conscience du groupe, précisément parce qu'il suffit qu'il se conserve dans une partie limitée du corps social pour qu'on puisse toujours l'y retrouver.

1. (V68) comme si rien n'était advenu

Il y a[1], en effet, plusieurs mémoires collectives. C'est le second caractère par lequel elles se distinguent de l'histoire. L'histoire est

1. (V69) Il y a en effet (des) plusieurs mémoires collectives non seulement qui se succèdent, mais aussi à un même moment. C'est un autre caractère par lequel elles se distinguent de l'histoire. En effet l'histoire est une et l'on peut dire qu'il n'y a qu'une histoire. Voici ce que par là nous entendons : bien que l'histoire se décompose et qu'on conçoive qu'il puisse y avoir autant d'histoires spéciales que de groupes distincts, dans tous les cas il s'agit de fixer en un tableau la place de tous les événements notables, c'est-à-dire de tous les changements et de tous les aspects divers concomitants ou successifs du groupe national ou d'un groupe de nations. L'histoire s'intéresse avant tout et même exclusivement aux différences. Mais une différence n'a de signification que par rapport à une différence antérieure soit qu'on parcourt la série des événements successifs soit qu'on passe d'un point de l'espace ou d'une région de la société à une autre. Il n'y a d'histoire que de ce qui arrive (en ce sens). Elle nous offre un tableau d'événements plus ou moins bien liés mais tels que chacun d'eux succède à un autre c'est-à-dire occupe temporairement sa place au moins dans les pensées des contemporains. Que ce tableau soit un, c'est ce qui résulte du cadre chronologique et géographique dans lequel l'histoire dispose les événements : les événements sont liés comme les dates et les lieux qui les définissent. Alors même qu'on ne s'en tient qu'à une partie de la matière historique il est bien entendu qu'elle se replace dans un ensemble. L'ensemble de tous les faits qui se sont produits en tous les lieux et à toutes les époques. Toute histoire même détaillée est une vision en raccourci de la réalité qui saute d'un fait à l'autre par-dessus les périodes où il ne se produit rien de notable. C'est à cette condition qu'elle nous en présente une image unique et totale.

une et l'on peut dire qu'il n'y a qu'une histoire. Voici ce que, par là, nous entendons. Certes, on peut distinguer l'histoire de France, l'histoire de l'Allemagne, l'histoire de l'Italie, et encore l'histoire de telle période ou de telle région, d'une ville (et même d'un individu). On reproche même quelquefois au labeur historique cet excès de spécialisation et le goût extrême de l'étude détaillée qui se détourne de l'ensemble et prend en quelque sorte la partie pour un tout. Mais regardons-y de plus près. Ce qui justifie aux yeux de l'historien ces recherches de détail, c'est que le détail ajouté au détail donnera un ensemble, que cet ensemble s'additionnera à d'autres ensembles, et que, dans le tableau total qui résultera de toutes ces sommations successives, rien n'est subordonné à rien, n'importe quel fait est aussi intéressant que tout autre, et mérite autant d'être relevé et transcrit. Or, un tel genre d'appréciation résulte de ce qu'il ne se place au point de vue d'aucun des groupes réels et vivants qui existent, ou même qui ont existé, pour qui, au contraire, tous les événements, tous les lieux et toutes les périodes sont loin de présenter la même importance, puisqu'ils n'en sont pas affectés de la même manière. Mais un historien entend bien être objectif et impartial. Même quand il écrit l'histoire de son pays, il s'efforce de réunir un ensemble de faits qui pourra être juxtaposé à tel autre ensemble, à l'histoire d'un autre pays, de telle façon qu'il n'y ait de l'un à l'autre aucune solution de continuité, et, que dans le tableau total de l'histoire de l'Europe, on trouve, non point la réunion de plusieurs points de vue nationaux sur les faits, mais plutôt la série et la totalité des faits tels qu'ils sont, non pour tel pays ou pour tel groupe, mais indépendamment de tout jugement de groupe. Dès lors, dans un tel tableau, les divisions mêmes qui séparent les pays sont des faits historiques au même titre que les autres. Tout est donc sur le même plan. Le monde historique est comme un océan où affluent toutes les histoires partielles. Il n'est pas étonnant qu'à l'origine de l'histoire, et même à toutes les époques, on ait songé à écrire tant d'histoires universelles. Telle est l'orientation naturelle de l'esprit historique. Telle est la pente fatale sur laquelle serait entraîné tout historien, s'il n'était pas retenu dans le cadre de travaux plus limités, par la modestie ou par le manque de souffle.

Certes la muse de l'histoire est Polymnie. L'histoire peut se représenter comme la mémoire universelle du genre humain. Mais il n'y a pas de mémoire universelle. Toute mémoire collective a pour support un groupe limité dans l'espace et dans le temps. On ne peut rassembler en un tableau unique la totalité des événements passés qu'à la condition de les détacher de la mémoire des groupes qui en gardaient le souvenir, de couper les attaches par où ils tenaient à la vie psychologique des milieux sociaux où ils se sont produits, de n'en retenir que le schéma chronologique et spatial. Il ne s'agit plus de les revivre dans leur réalité, mais de les replacer dans les cadres dans[1] lesquels l'histoire dispose les événements, cadres qui restent extérieurs aux groupes eux-mêmes, et de les définir en les opposant les uns aux autres. C'est dire que l'histoire s'intéresse surtout aux différences, et fait abstraction des ressemblances sans lesquelles cependant il n'y aurait pas de mémoire, puisqu'on ne se souvient que des faits qui ont pour trait commun d'appartenir à une même conscience [ou si l'on veut l'histoire s'attache aux ressemblances superficielles et néglige les différences profondes. À cette condition malgré la différence des lieux et des temps elle réduit les événements à des termes apparemment semblables], ce qui lui permet de les relier les uns aux autres, comme des variations sur un ou quelques thèmes. Ainsi seulement, elle réussit à nous donner une vision en raccourci du passé[2], ramassant en un instant, symbolisant en quelques changements brusques, en quelques démarches des peuples et des individus, de lentes évolutions collectives. C'est de cette façon qu'elle nous en présente une image unique et totale.

Pour nous faire une idée, au contraire, de la multiplicité des mémoires collectives, imaginons ce que serait l'histoire de notre vie si, tandis que nous la racontons, nous nous arrêtions chaque fois que nous nous rappelons un des groupes que nous avons traversés, pour l'examiner en lui-même et dire tout ce que nous en avons connu. Il ne suffirait pas de distinguer quelques ensembles : nos parents, l'école, le lycée, nos amis, les hommes de notre pro-

1. (V70) (dans les cadres) artificiels
2. (V71) de la réalité

fession, nos relations mondaines, et encore telle société politique, religieuse, artistique à laquelle nous avons pu nous rattacher. Ces grandes divisions sont commodes, mais elles répondent à une vue encore extérieure et simplifiée de la réalité. Ces sociétés comprennent des groupes bien plus petits, qui n'occupent qu'une partie de l'espace, et ce n'est qu'avec une section locale de tel d'entre eux que nous avons été en contact. Ils se transforment, se segmentent [1], si bien qu'alors même que nous restons sur place, que nous ne sortons pas d'un groupe, il arrive que par le renouvellement lent ou rapide de ses membres, il devient réellement un autre groupe qui n'a que peu de traditions communes avec ceux qui le constituaient au début. C'est ainsi que, vivant longtemps dans une même ville, on a des amis nouveaux, des amis anciens, et que, même à l'intérieur d'une famille, les deuils, les mariages, les naissances sont comme autant de points de départ successifs et de recommencements. Certes, ces groupes plus récents ne sont quelquefois que des subdivisions d'une société qui s'est étendue, ramifiée, sur laquelle des ensembles nouveaux sont venus se greffer. Nous discernons en eux cependant des zones distinctes, et quand nous passons de l'une à l'autre, ce ne sont pas les mêmes courants de pensée et les mêmes séries de souvenirs qui traversent notre esprit. C'est dire que la plupart de ces groupes, alors même qu'ils ne sont pas divisés actuellement, comme disait Leibniz, représentent cependant une sorte de matière sociale indéfiniment divisible, et suivant les lignes les plus diverses [2].

Considérons maintenant le contenu de ces mémoires collectives multiples. Nous ne dirons pas qu'à la différence de l'histoire, ou, si l'on veut, de la mémoire historique, la mémoire collective ne retient que des ressemblances. Pour qu'on puisse parler de mémoire, il faut bien que les parties de la période sur laquelle elle s'étend soient différenciées en quelque mesure. Chacun de ces groupes a une histoire. On y distingue des figures et des événements. Mais ce qui nous frappe, c'est que, dans la mémoire, les

1. (V72) se remorcellent

2. (V73) ces divisions secondaires ne passent à l'arrière-plan que lorsque les souvenirs communs à tous les membres de la société

similitudes passent cependant au premier plan. Le groupe, au moment où il envisage son passé, sent bien qu'il est resté le même et prend conscience de son identité à travers le temps. L'histoire, nous l'avons dit, laisse tomber ces intervalles où il ne se passe rien en apparence, où la vie se borne à se répéter, sous des formes un peu différentes, mais sans altération essentielle, sans rupture ni bouleversement. Mais le groupe qui vit d'abord et surtout pour lui-même, vise à perpétuer les sentiments [1] et les images qui forment la substance de sa pensée [2]. C'est alors le temps écoulé au cours duquel rien ne l'a profondément modifié [3] qui occupe la plus grande place dans sa mémoire. Les événements qui purent se produire en elle-même et les démarches diverses de ses membres, sur lesquels on insisterait si l'on écrivait l'histoire de la famille, tirent pour elle tout leur sens de ce qu'ils permettent au groupe des parents de manifester qu'il a bien un caractère propre, distinct de tous les autres, et qui ne change guère. Si l'événement au contraire, si l'initiative d'un ou de quelques-uns de ses membres, ou enfin, si des circonstances extérieures introduisaient dans la vie du groupe un élément nouveau, incompatible avec son passé, un autre groupe prendrait naissance, avec une mémoire propre, où ne subsisterait qu'un souvenir incomplet et confus de ce qui a précédé cette crise.

L'histoire est un tableau des changements, et il est naturel qu'elle se persuade que les sociétés changent sans cesse, parce qu'elle fixe son regard sur l'ensemble, et qu'il ne se passe guère d'années où, dans une région de cet ensemble, quelque transformation ne se produise. Or, puisque, pour l'histoire, tout est lié, chacune de ces transformations doit réagir sur les autres parties du corps social, et préparer ici ou là, un nouveau changement. En

1. (V74) ces états de pensée qui sont la substance même

2. (V75) lorsque se produit en lui un de ces événements qui attirent l'attention de l'historien, lorsqu'il subit directement le contrecoup d'une perturbation

3. (V76) ce cours du temps marqué surtout par les contacts et rapports établis entre la famille par exemple et les autres familles, ces divers milieux sociaux à travers lesquels elle a évolué sans se transformer notablement elle-même

apparence, la série des événements historiques est discontinue, chaque fait étant séparé de celui qui le précède ou qui le suit par un intervalle, où l'on peut croire qu'il ne s'est rien produit. En réalité, ceux qui écrivent l'histoire, et qui remarquent surtout les changements, les différences, comprennent que, pour passer de l'un à l'autre, il faut qu'il se développe une série de transformations dont l'histoire n'aperçoit que la somme (au sens du calcul intégral), ou le résultat final[1]. Tel est le point de vue de l'histoire, parce qu'elle examine les groupes du dehors, et qu'elle embrasse une durée assez longue. La mémoire collective, au contraire, c'est le groupe vu du dedans, et pendant une période qui ne dépasse pas la durée moyenne de la vie humaine, qui lui est, le plus souvent, bien inférieure. Elle présente au groupe un tableau de lui-même qui, sans doute, se déroule dans le temps, puisqu'il s'agit de son passé, mais de telle manière qu'il se reconnaisse toujours dans ces images successives[2]. La mémoire collective est un tableau des ressemblances, et il est naturel qu'elle se persuade que le groupe reste, est resté le même, parce qu'elle fixe son attention sur le groupe, et que ce qui a changé, ce sont les relations ou contacts du groupe avec les autres. Puisque le groupe est toujours le même, il faut bien que les changements soient apparents : les changements[3] ; c'est-à-dire les événements qui se sont produits, dans le groupe, se résolvent eux-mêmes en similitudes, puisqu'ils semblent avoir pour rôle de développer sous divers aspects un contenu identique, c'est-à-dire les divers traits fondamentaux[4] du groupe lui-même.

Au reste, comment une mémoire serait-elle possible, et n'est-il point paradoxal de prétendre conserver le passé dans le présent, ou introduire le présent dans le passé, si ce ne sont point là deux zones d'un même domaine, et si le groupe, dans la mesure où il rentre en lui-même, où il prend conscience de lui en se souvenant

1. (V77) vue du dedans l'évolution d'un groupe est bien plus lente

2. (V78) lorsqu'on se place ou se replace dans un groupe pour se souvenir avec lui

3. (V79) (les changements) eux-mêmes

4. (V80) une même figure

et s'isole des autres, ne tendait pas à s'enfermer dans une forme relativement immobile ? Sans doute, il est sous le coup d'une illusion lorsqu'il croit que les ressemblances l'emportent sur les différences, mais il lui est bien impossible de s'en rendre compte puisque l'image qu'il se faisait autrefois de lui-même s'est lentement transformée. Mais, que le cadre se soit élargi ou resserré, à aucun moment, il ne s'est brisé, et l'on peut toujours admettre que le groupe a seulement fixé peu à peu son attention sur des parties de lui-même qui passaient autrefois à l'arrière-plan. L'essentiel est que les traits par lesquels il se distingue des autres subsistent, et qu'ils soient empreints sur tout son contenu. N'est-il pas vrai que, quand nous devons nous détacher d'un de ces groupes, non point pour une séparation momentanée, mais parce qu'il se disperse, que ses derniers membres disparaissent, qu'un changement de lieu, de carrière, de sympathies ou de croyances nous oblige à lui dire adieu, quand nous nous rappelons alors tout le temps que nous y avons passé, c'est comme sur un même plan que ces souvenirs s'offrent à nous : il nous semble quelquefois que les plus anciens sont les plus proches, ou plutôt qu'ils s'éclairent tous d'une lumière uniforme, comme des objets qui se fondent dans le crépuscule...

[Il est difficile de concevoir comment s'éveillerait dans une conscience isolée le sentiment de l'identité personnelle ; peut-être parce qu'il nous semble qu'un homme entièrement seul ne pourrait d'aucune manière se souvenir. Pourtant, si l'on admet que, tout au moins, le milieu extérieur dans lequel un tel être serait placé ne change pas, si lui-même ne change pas perpétuellement de lieu, rien n'empêcherait qu'il s'habituât peu à peu aux objets matériels qui l'entourent et qui se représentent fréquemment à ses yeux. En revoyant les mêmes lieux, il se rappellera peut-être qu'il les a vus déjà et ce pourrait être chez lui le point de départ d'un sentiment du moi. Certes dans cet entourage matériel tout n'est pas uniforme et suivant le hasard de ses impulsions, il ira un jour de tel côté, un autre jour de tel autre. Si, cependant, il se meut dans un cercle limité, s'il revient souvent sur ses pas, dans la région à l'intérieur de laquelle il se déplace, rien n'empêche qu'il soit plus sensible aux ressemblances qu'aux différences. Tous ces objets se ressem-

blent en effet, en ce qu'ils sont liés plus ou moins étroitement dans sa conscience. Ce n'est pas encore une société ; mais déjà l'homme peut sentir qu'il est double puisque tandis qu'un grand nombre de ses impressions se succèdent sans laisser de traces, d'autres s'attachent à des objets stables ; il doit s'apercevoir qu'il y a deux êtres en lui ; un qui change sans cesse qui n'est que (disparition dans le passé) apparition brève et disparition immédiate qui ne se conserve point et ne laisse pas de traces ; l'autre qui ne...]

CHAPITRE 4

La mémoire collective et le temps

Le temps [1] fait souvent peser sur nous une dure contrainte, soit que nous trouvions trop long un temps court, lorsque nous nous impatientons, ou nous ennuyons, ou avons hâte d'avoir terminé une tâche ingrate, d'avoir traversé quelque épreuve physique ou morale ; soit qu'à l'inverse nous paraisse trop courte une durée relativement longue, quand nous nous sentons pressés et talonnés, qu'il s'agisse d'un travail, d'un plaisir ou simplement du passage de l'enfance à la vieillesse, de la naissance à la mort. Nous voudrions tantôt que le temps s'écoule plus vite, tantôt qu'il se ralentisse ou s'immobilise. Si, d'ailleurs, nous devons nous résigner, c'est sans doute, en premier lieu, parce que la succession du temps, sa rapidité et son rythme, n'est que l'ordre nécessaire suivant lequel s'enchaînent les phénomènes de la nature matérielle et de l'organisme. Mais c'est aussi, et peut-être surtout, parce que les divisions du temps, la durée des parties ainsi fixées, résultent de conventions et coutumes, et qu'elles expriment l'ordre, inéluctable aussi, suivant lequel se succèdent les diverses phases de la vie sociale. Durkheim n'a pas manqué d'observer qu'un individu isolé pourrait à la rigueur ignorer que le temps s'écoule, et se trouver incapable de mesurer la durée, mais que la vie en société implique que tous les hommes s'accordent sur les temps et les durées, et connaissent bien les conventions dont ils sont l'objet. C'est pourquoi il y a une représentation collective du temps ; elle s'accorde sans doute avec les grands faits d'astronomie et de physi-

1. (V81) ou la durée

que terrestre, mais à ces cadres généraux la société en superpose d'autres qui[1] s'accordent surtout avec les conditions et habitudes des groupes humains concrets. On peut même dire : les dates et les divisions astronomiques du temps sont recouvertes par les divisions sociales de telle manière qu'elles disparaissent progressivement et que la nature laisse de plus en plus à la société le soin d'organiser la durée.

Au reste, que les divisions du temps soient telles ou telles, les hommes s'en accommodent assez bien, puisqu'elles sont en général traditionnelles et que chaque année, chaque journée se présente avec la même structure temporelle que les précédentes, comme si elles étaient toutes autant de fruits poussés sur un même arbre. Nous ne pouvons nous plaindre d'être dérangés dans nos habitudes. La contrainte que nous subissons est d'une autre nature. C'est d'abord l'uniformité qui nous pèse. Le temps est divisé de la même manière pour tous les membres de la société. Or, il peut nous être désagréable que tous les dimanches la ville prenne un air de désœuvrement, que les rues se vident ou se remplissent d'un public inaccoutumé, que le spectacle du dehors nous engage à ne rien faire ou à nous distraire, alors que nous sommes en goût de travailler. Est-ce pour protester contre cette loi commune que beaucoup de gens, de milieux, de quartiers font de la nuit le jour que ceux qui le peuvent vont chercher la chaleur dans le midi au cœur de l'hiver[2] ? Sans doute, le besoin de se différencier des autres quant à la façon de diviser et régler son temps se ferait jour davantage si, dans nos occupations et distractions, nous n'étions pas obligés de nous plier, à cet égard, à la discipline sociale. Si je veux aller à mon bureau, je ne puis m'y rendre au moment où le travail est interrompu, où les employés ne s'y trouvent plus. La division du travail social entraîne l'ensemble des hommes dans un même enchaînement mécanique des activités : plus elle progresse, plus elle nous oblige d'être exacts. Il faut bien que j'arrive à l'heure, si je veux assister à un concert, à une pièce de théâtre, ne pas faire attendre les convives du dîner où je suis invité, ne pas manquer

1. (V82) qui serrent de plus près
2. (V83) ils prennent leurs vacances à d'autres époques que les (celles qui)

mon train[1]. Je suis donc obligé de régler mes activités d'après la marche des aiguilles d'une montre, ou d'après le rythme adopté par les autres et qui ne tient pas compte de mes préférences, d'être avare de mon temps et de ne point le perdre, parce que je compromettrais ainsi quelques-unes des chances et des avantages que m'offre la vie en société. Mais ce qu'il y a peut-être de plus pénible, c'est que je me sente contraint, perpétuellement, de considérer la vie et les événements qui la remplissent sous l'aspect de la mesure. Ce n'est pas seulement que je réfléchisse anxieusement à l'âge que j'ai, exprimé en nombre d'années, et aussi au nombre d'années qui me reste, comme si la vie était une page blanche divisée en parties égales par autant de lignes —, comme si, plutôt, les années que j'ai devant moi diminuaient et se contractaient, parce que chacune représente une proportion de plus en plus petite du temps écoulé qui augmente. Mais, à force de mesurer le temps, de façon à le bien remplir, on en vient à ne plus savoir que faire de ces parties de la durée qui ne se laissent plus diviser de la même manière, parce qu'on y est livré à soi-même et qu'on est sorti en quelque sorte du courant de la vie sociale extérieure. Ce pourrait être autant d'oasis, où, précisément, l'on oublie le temps, mais où, en revanche, on se retrouve. Au contraire on est sensible à ce que ce sont des intervalles vides, et le problème est alors de savoir comment passer le temps[2]. Tant il est vrai que la société, en nous obligeant à mesurer sans cesse la vie à sa manière, nous rend de plus en plus inaptes à en disposer (et jouir) à la nôtre. Sans doute, pour quelques-uns, il reste vrai que le temps perdu est celui qu'on regrette le moins (ou, en un autre sens, qu'on regrette le plus). Mais ce sont des exceptions. [Si c'est exact pour presque tous les hommes l'essentiel est qu'ils ne s'en rendent pas compte ou ne se l'avouent pas à eux-mêmes.]

S'il existe un temps social dont les divisions s'imposent ainsi aux consciences individuelles, d'où tire-t-il lui-même son origine ? On a dit qu'il y avait lieu de distinguer le temps ou la durée elle-

1. (V84) si je pars pour un voyage d'affaires ou d'agrément
2. (V85) puisqu'il n'est plus possible et qu'on est venu

même et ses divisions[1]. Plus précisément, tout être doué de conscience aurait le sentiment de la durée, puisqu'en lui se succèdent des états différents. La durée ne serait rien d'autre que la suite de ces états, le courant qui semble passer à travers eux, au-dessous d'eux, soulevant l'un après l'autre. Chaque homme, en ce sens, aurait sa propre durée, et ce serait même là une de ces données primitives de la conscience, qu'on connaît directement, et dont il n'est pas nécessaire que la notion pénètre en nous du dehors. Il serait même possible, puisque ces états sont distincts, d'apercevoir dans cette suite des divisions naturelles, correspondant au passage d'un état à l'autre, d'une série continue d'états semblables à une autre suite d'états également semblables. Bien plus, puisque nous percevons les objets extérieurs, comme il y a dans la nature bien des retours réguliers, comme la succession des jours (et des nuits), la succession des pas qui coupent notre marche, un individu isolé serait capable, par ses seules forces et sur les données de sa seule expérience, de s'élever à la notion d'un temps mesurable. [Les objets extérieurs ne sont pas des personnes ; tout se passe cependant comme s'ils nous faisaient des signes ; c'est sans doute ainsi qu'on pourrait interpréter les cas où les animaux, eux aussi, nous paraissent mesurer le temps. Il arrive qu'un chien courre après une balle lorsqu'on la lance à une faible distance et qu'il y renonce lorsqu'on la jette plus loin comme s'il savait qu'il lui faudra alors courir plus longtemps. Il traite la balle comme un être vivant qui lui signale à quelle distance elle est, quel temps il lui faudrait pour l'atteindre ; de même le cheval qui sent l'écurie est en quelque sorte averti par les objets familiers qu'il rencontre de précipiter son trot pour abréger la durée. Substituons maintenant à ces signes que nous font les choses inertes ceux qui nous viennent des hommes ; le cours de nos états de conscience se trouvera dès lors divisé par une série de moments caractéristiques qui correspondent à autant de points de contacts et de rencontre entre notre pensée et celles des autres. Peut-être avons-nous tort de parler de points

1. (V86) la durée n'existerait d'après plus d'un psychologue que dans les cas

comme si les lignes de pensée ou de conscience qui se croisent n'avaient aucune épaisseur.]

Mais autour de certains objets notre pensée se rencontre aussi avec celle des autres ; c'est, en tout cas, dans l'espace que je me représente l'existence sensible de ceux avec qui, par la voix ou les gestes, je me mets en rapport à tel ou tel moment. Ainsi se produiraient des coupes faites à la fois dans ma durée et dans la leur, mais qui tendent à s'étendre[1] aux durées ou aux consciences des autres hommes, de tous ceux qui se trouvent dans l'univers. Maintenant, entre ces moments successifs et communs dont on suppose que nous garderons le souvenir, il nous sera possible d'imaginer que se déroule une sorte de temps vide, enveloppe commune des durées vécues, comme disent les psychologues, par les consciences personnelles. Puisque les hommes conviennent de mesurer le temps, au moyen de certains mouvements qui se produisent dans la nature, comme ceux des astres, ou que nous créons et réglons artificiellement, comme dans nos horloges, c'est que nous ne saurions trouver, dans la suite de nos états de conscience, assez de points de repère définis qui puissent valoir pour toutes les consciences. Le propre des durées individuelles, c'est, en effet, qu'elles ont un contenu différent, si bien que le cours de leurs états est plus ou moins rapide, de l'une à l'autre et aussi, dans chacune, aux différentes périodes. Il y a des heures creuses, des journées vides, tandis qu'à d'autres moments soit que les événements se précipitent, soit que notre réflexion s'accélère, ou que nous nous trouvions en un état d'exaltation et d'effervescence affective, nous avons l'impression d'avoir en quelques heures ou quelques journées vécu des années. Mais il en est de même lorsque l'on compare à un même moment plusieurs consciences. Pour une pensée éveillée, impatiente et tendue, combien en trouverons-nous qui ne sont qu'exceptionnellement stimulées par quelque événement extérieur, et dont le train ordinaire est lent et monotone parce que leur intérêt ne s'attache, et sans grande force encore, qu'à un petit nombre d'objets. C'est peut-être un désintéressement croissant, un affaiblissement progressif des facultés affectives, qui explique qu'à

1. (V87) (s'étendre) à l'interface

mesure qu'on est plus âgé, le rythme de la vie intérieure se ralentit, et que, tandis qu'une journée d'enfant est remplie d'impressions et observations multipliées, et comprend, en ce sens, un grand nombre de moments, au déclin des années le contenu d'une journée, si l'on ne tient compte que du contenu réel, de ce qui a éveillé notre attention et nous a donné le sentiment de notre vie intérieure, se réduit à beaucoup moins d'états distincts l'un de l'autre et, en ce sens, à un petit nombre de moments singulièrement dilatés. Le vieillard, qui a gardé le souvenir de sa vie d'enfant, trouve que les journées sont à présent à la fois plus lentes et plus courtes, ce qui veut dire que tantôt il croit que le temps s'écoule plus lentement, parce que les moments, tels qu'il a le sentiment de les vivre, en sont plus longs, et tantôt il croit qu'il s'écoule plus vite, parce que les moments tels qu'on les compte autour de lui, tels que les mesure l'aiguille de l'horloge, se succèdent avec une telle rapidité qu'ils le dépassent : il n'a pas le temps de remplir une journée de tout ce qu'y fait tenir aisément un enfant : c'est parce que sa durée intérieure est ralentie que l'espace d'une journée lui paraît trop petit. C'est pourquoi un vieillard et un enfant qui vivraient côte à côte et n'auraient aucun autre moyen de mesurer le temps que de se reporter à leur sentiment de la durée et aux divisions que comporte leur vie intérieure ne s'entendraient ni sur les points de division, ni sur la longueur des intervalles choisis comme unité commune, qui paraîtrait trop petite aux enfants, trop grande aux gens âgés. Mieux vaut, pour fixer les divisions du temps, nous guider sur des changements et mouvements qui se produisent dans des corps matériels, et qui se reproduisent assez régulièrement pour qu'il nous soit toujours possible de nous y reporter. Ce choix, nous n'en aurions pas eu l'idée tout seuls. Il a fallu que nous nous entendions à cet égard avec d'autres hommes. En réalité, ce que nous avons choisi comme points de repère, c'est, dans ce retour périodique de certains phénomènes matériels, l'occasion qu'ils nous offrent, à nous et aux autres, puisque nous les percevons en même temps, de constater précisément qu'il y a, entre certaines de nos perceptions, c'est-à-dire entre certaines de nos pensées, à eux et à nous, un rapport de simultanéité et, surtout, que ce rapport se reproduit à des intervalles réguliers, que nous convenons de

considérer comme égaux. À partir de ce moment, les divisions conventionnelles du temps s'imposent à nous du dehors. Mais elles ont leur origine dans les pensées individuelles. Celles-ci ont seulement pris conscience de ce qu'à certains moments elles entrent en contact, de ce qu'elles adoptent quelquefois une attitude identique vis-à-vis d'un même objet extérieur, et de ce que cette attitude se reproduit avec la même régularité périodique. Par une telle opération, et par les conventions qui s'ensuivent, elles n'ont pu que fixer des points de repère discontinus, extérieurs en partie à chaque conscience, puisqu'ils sont communs à tous. Mais elles n'ont pu créer une durée nouvelle, impersonnelle, qui remplirait l'intervalle entre les moments choisis comme points de repère, c'est-à-dire un temps collectif ou social qui comprendrait et rattacherait l'une à l'autre en toutes leurs parties, dans son unité même, toutes les durées individuelles. En réalité, dans l'intervalle qui s'étend entre deux coupes correspondant aux points de repère, il n'y a que des pensées individuelles séparées, autant de courants de pensée distincts dont chacun a sa durée propre. On peut, si l'on veut, imaginer un temps vide dans lequel s'écouleraient toutes les durées individuelles, et qui serait divisé par les mêmes coupes, et, sans doute, une telle notion s'impose en effet à toutes les pensées : mais ce n'est qu'une représentation abstraite, à laquelle ne correspondrait plus aucune réalité si les durées individuelles cessaient d'exister.

Plaçons-nous donc à ce point de vue bergsonien. La notion d'un temps universel, qui enveloppe toutes les existences, toutes les séries successives de phénomènes, se ramènerait à une suite discontinue de moments. Chacun d'eux correspondrait à[1] un rapport établi entre plusieurs pensées individuelles, qui en prendraient conscience simultanément. Isolées d'ordinaire l'une de l'autre, toutes les fois que leurs chemins se croisent, ces pensées sortent d'elles-mêmes et viennent se fondre un instant dans une représentation plus large, qui enveloppe à la fois les consciences et leur rapport entre elles : c'est en cela que consiste la simultanéité. L'en-

1. (V88) à la conscience que prennent un certain nombre de pensées individuelles d'entrer (en rapport)

semble de ces moments constituerait un cadre, qu'il nous serait loisible d'ailleurs de remanier, de régulariser et de simplifier. Car le temps qui sépare ces moments est vide, et toutes ses parties se prêtent également aux divisions les plus variées : c'est comme un tableau sur lequel on peut tracer un nombre indéfini de lignes parallèles. Rien ne nous empêche donc d'imaginer des simultanéités intercalaires, en un point quelconque de la ligne temporelle et abstraite qui joint deux moments (et que nous pouvons représenter par l'image d'un mouvement[1] ou d'un changement uniforme accompli entre l'un et l'autre) à la moitié, au tiers, au quart de cet intervalle. Ainsi s'établiront les divisions du temps en années, mois, jours, heures, minutes, secondes : après tout, nous pouvons bien supposer qu'un certain nombre de pensées individuelles entreront en contact à tous les moments précis qui séparent les heures l'une de l'autre et même les minutes : les divisions du temps symbolisent seulement toutes ces possibilités. Rien ne prouverait plus clairement que le temps, conçu comme s'étendant à l'ensemble des êtres, n'est qu'une création artificielle, obtenue par addition, combinaison et multiplication de données empruntées aux durées individuelles, et à elles seules.

Seulement, si ces divisions du temps ne sont pas déjà et d'avance contenues et indiquées dans les consciences, suffit-il de rapprocher deux ou un plus grand nombre de celles-ci pour les en faire sortir ? Il faut insister sur cette proposition ou ce postulat, parce qu'ici se découvre le plus nettement sur quelle conception particulière de durée l'on s'appuie, lorsqu'on maintient que la mémoire est une faculté individuelle.

Pour donner le sentiment de ce qu'est la pensée intérieure et personnelle, on nous engage à en écarter et effacer d'abord tout ce qui rappelle l'espace et les objets extérieurs. Ces états qui se succèdent constituent sans doute une diversité, et ils sont distincts l'un de l'autre, mais d'une tout autre manière que les choses matérielles. Ils sont pris dans un courant continu qui s'écoule, sans qu'il

1. (V89) de translation.

y ait entre l'un et l'autre une ligne de séparation bien marquée. Mais telle est bien la condition de la mémoire, ou plutôt de la forme de mémoire qui est seule vraiment active et psychique, et qui ne se confond pas avec le mécanisme de l'habitude. La mémoire (entendue en ce sens) n'a prise sur les états passés et ne nous les rend dans leur réalité d'autrefois qu'en raison de ce qu'elle ne les confond point entre eux, ni avec d'autres plus anciens ou plus récents, c'est-à-dire qu'elle prend son point d'appui sur les différences. Or des états distincts et nettement séparés sont sans doute différents par là même. Pourtant, détachés de la suite des autres, retirés du courant où ils étaient entraînés, — et tel serait bien leur sort si nous envisagions chacun d'eux comme une réalité distincte aux contours bien marqués dans le temps, — comment resteraient-ils entièrement différents de tout autre état également pris à part et délimité ? Toute séparation de ce genre signifie qu'on commence à projeter ces états dans l'espace. Mais des objets dans l'espace, si différents soient-ils, comportent bien des ressemblances. Les lieux qu'ils occupent sont distincts, mais compris dans un milieu homogène. Les différences qu'on relève entre eux se déterminent par rapport à autant de genres communs auxquels ils participent les uns et les autres. Au contraire[1], le courant dans lequel les pensées sont entraînées à l'intérieur de chaque conscience n'est pas un milieu homogène, puisqu'ici la forme ne se distingue pas de la matière et que le contenant ne fait qu'un avec le contenu. Dans les divers états de conscience (pour employer d'ailleurs une expression inadéquate, puisqu'il n'y a point, en réalité, d'états, mais des mouvements ou une pensée sans cesse en devenir), on ne distingue des qualités que par abstraction, puisque l'essentiel est ici l'unité de chacun d'eux et qu'ils sont autant de points de vue sur la conscience tout entière : il n'y a pas entre eux de genres communs, puisque chacun est unique en son genre. Tout essai de comparaison entre l'un et l'autre briserait la continuité de la série. Mais c'est cette continuité même qui expli-

1. (V90) Au contraire, entraînés, dans le courant d'une durée individuelle qui ne se laisse pas diviser en parties, puisque la durée se confond ici avec les choses

que que les uns rappellent les autres, ceux qui les ont précédés ou suivis, de même qu'on ne peut saisir un maillon sans entraîner la chaîne tout entière. C'est donc parce qu'ils sont tous différents que les états individuels forment une série continue, où toute ressemblance, toute répétition, introduirait un élément de discontinuité. C'est aussi parce que les souvenirs sont différents qu'ils s'évoquent l'un l'autre ; sinon la série cesserait de se compléter et se[1] briserait à chaque instant.

Mais s'il en est ainsi, on ne comprend pas comment deux consciences individuelles pourraient jamais entrer en contact, comment deux séries d'états aussi continues réussiraient à se croiser réellement, ce qui est nécessaire pour que j'aie le sentiment qu'il y a simultanéité entre deux modifications, dont l'une se produit en moi, l'autre dans une conscience différente de la mienne[2]. Sans doute, lorsque je perçois des objets extérieurs, je peux supposer que toute leur réalité s'épuise dans la perception que j'en forme. Ce qui est dans la durée, ce ne sont pas les objets, mais ma pensée qui me les représente, et je ne sors pas alors de moi-même. Il en est autrement quand[3] une force humaine, une voix, un geste, me révèlent la présence d'une autre pensée que la mienne. Alors, j'aurai dans l'esprit la représentation d'un objet de deux points de vue, du mien, et de celui d'un autre que moi, qui a, comme moi, une conscience, et qui dure. Mais comment cela serait-il possible, si je suis enfermé dans ma conscience, si je ne puis sortir de ma durée ? Or, je ne puis en sortir si, comme on le soutient, mes états se succèdent l'un à l'autre d'un mouvement ininterrompu, s'ils sont liés l'un à l'autre de façon si étroite qu'il n'y a entre eux aucune ligne de démarcation, aucun arrêt dans (l'écoulement du flux) le courant qui s'écoule, si aucun objet aux contours définis ne se détache de la surface de ma vie consciente comme une figure en relief.

On dira que ce qui rompt la continuité de ma vie consciente individuelle, c'est l'action qu'exerce sur moi, du dehors, une autre

1. (V91) se refermerait à chaque instant sur elle-même
2. (V92) Pour cela il faut, en effet, que coexistent en moi
3. (V93) quand les objets

conscience, qui m'impose une représentation où elle est comprise. C'est une personne qui croise mon chemin, et m'oblige à remarquer sa présence. Mais, après tout, les objets matériels s'imposent aussi du dehors à ma perception. Cependant, si nous supposons que je suis enfermé en moi-même et que je ne connais rien du monde extérieur, une telle perception sensible n'arrêtera point le courant de mes états plus qu'une impression affective ou qu'une pensée quelconque : elle s'y incorporera, sans me faire sortir de moi-même. Il ne serait ainsi, dans la même hypothèse d'une conscience réduite à la contemplation de ses états, que j'aperçoive une forme humaine, que je perçoive une voix, un geste. Le cours de la pensée individuelle n'en sera point modifié : je n'aurai point l'idée d'une autre durée que la mienne. Pour qu'il en soit autrement, il faut que l'objet agisse sur moi comme un signe. Mais[1] cela implique que je suis capable, à tout moment, de me placer, en présence d'un objet, en même temps qu'à mon point de vue, à celui d'un autre, et que, me représentant, au moins comme possibles, plusieurs consciences, et la possibilité pour elles d'entrer en rapport, je me représente aussi une durée qui leur est commune.

Nous avons supposé une conscience enfermée en elle-même, pour laquelle ses perceptions ne seraient que des états subjectifs qui ne lui révéleraient en rien l'existence des objets. Mais comment une telle pensée s'élèverait-elle alors jamais à la connaissance du monde extérieur ? Elle ne peut dans ces conditions lui venir ni du dedans, ni du dehors. Il faut cependant bien admettre qu'il existe en toute perception sensible une tendance à s'extérioriser, c'est-à-dire à faire sortir la pensée du cercle étroit de la conscience individuelle où elle s'écoule, et à envisager l'objet comme représenté en même temps, ou comme pouvant être représenté à tout moment, dans une ou plusieurs autres consciences. Mais cela suppose qu'on se représentait déjà une « société de

1. (V94) dès lors il doit exister dans mes états de conscience une disposition à sortir de la durée individuelle pour se replacer dans un temps commun à plusieurs consciences, que je suis capable moi-même de me placer, en présence d'un même objet

consciences »[1]. Bien plus, si nous songeons à des états qui, à la différence des perceptions sensibles, ne nous semblent pas en rapport avec une réalité extérieure, tels les états affectifs[2] en tant que tels, ce qui les caractérise, et ce que leur prête un aspect purement interne, est-ce le fait que cette représentation de consciences est absente, ou n'est-ce pas plutôt qu'elle est provisoirement masquée, qu'aucune action exercée sur nous du dehors ne lui donne l'occasion de se manifester, mais qu'elle existe cependant toujours, à l'état latent, derrière les impressions apparemment les plus personnelles ? Tel serait le cas, lorsque nous ressentons depuis quelque temps une douleur physique et que nous nous absorbons dans nos sensations, si bien que la douleur actuelle semble prolonger la douleur précédente et lui emprunter toute sa substance. Que maintenant nous découvrions que cette douleur est produite par une action matérielle, extérieure ou organique, que nous l'imaginions seulement, que nous songions, encore, que d'autres êtres éprouvent ou pourraient éprouver la même douleur, alors notre impression se transforme, au moins partiellement, en ce qu'on appellera une représentation objective de la douleur. Mais comment la représentation peut-elle sortir de l'impression si elle n'y était pas déjà contenue, et puisque cette représentation n'est telle que parce qu'elle peut être commune à plusieurs consciences, qu'elle est collective dans la mesure exacte où elle est objective, ne faut-il pas penser que, sinon la douleur elle-même, du moins l'idée que je m'en faisais auparavant (et qui est tout ce qu'en retiendra le souvenir) n'était qu'une représentation collective incomplète et tronquée ?

Ainsi sans doute pourrait être interprété dans un sens nouveau le vieux paradoxe métaphysique de Leibniz, savoir que les douleurs physiques, et les sensations en général, ne sont que des idées confuses ou inachevées. Ce n'est pas seulement parce qu'on s'en représente distinctement la nature et le mécanisme, les parties et leur rapport, que la douleur perd peu à peu, dans certains cas, son

1. (V95) Sans doute, cette représentation peut être latente et provisoirement masquée par...

2. (V96) de douleur physique

acuité : mais plutôt, imaginant qu'elle peut être éprouvée et comprise par plusieurs personnes (ce qui ne se pourrait si elle demeurait une impression purement personnelle et dès lors unique), il semble que nous reportions une partie de son poids sur les autres, et qu'ils nous aident à la porter. Le tragique de la douleur, qui fait que, poussée à un certain point, elle crée en nous un sentiment désespéré d'angoisse et d'impuissance, c'est que sur un mal dont la cause est en ces régions de nous-même où les autres ne peuvent pas atteindre, personne n'a prise, puisque nous nous confondons avec la douleur et que la douleur ne peut se détruire elle-même. C'est pourquoi nous cherchons instinctivement et nous trouvons une explication de cette souffrance qui soit intelligible, c'est-à-dire sur laquelle les membres d'un groupe puissent s'accorder, de même que le sorcier soulage le patient en faisant semblant d'extraire de son corps une pierre, un vieil ossement, une pointe ou un liquide. Ou bien nous dépouillons la souffrance de son mystère en découvrant ses autres faces, celles qu'elle tourne vers d'autres consciences, lorsque nous nous représentons qu'elle a été ou qu'elle peut être éprouvée par nos semblables : nous la rejetons ainsi dans un domaine commun à beaucoup d'êtres, et nous lui restituons une physionomie collective et familière.

Ainsi, une analyse plus poussée de l'idée de simultanéité nous conduit à écarter l'hypothèse de durées purement individuelles, impénétrables l'une à l'autre. La suite de nos états n'est pas une ligne sans épaisseur dont les parties ne tiennent qu'à celles qui les précèdent et qui les suivent. Dans notre pensée, en réalité, se croisent, à chaque moment ou à chaque période de son déroulement, beaucoup de courants qui vont d'une conscience à l'autre, et dont elle est le lieu de rencontre. Sans doute, la continuité apparente de ce qu'on appelle notre vie intérieure résulte en partie de ce qu'elle suit quelque temps le cours d'un de ces courants, le cours d'une pensée qui se développe en nous en même temps que dans les autres, la pente d'une pensée collective. Elle s'explique aussi par la liaison qu'établissent sans cesse, entre nos états, ceux d'entre eux qui résultent surtout de la continuité de notre vie organique. Il n'y a d'ailleurs entre ceux-ci et ceux-là qu'une différence de degré, puisque les impressions affectives elles-mêmes tendent à

s'épanouir en images et représentations collectives. En tout cas, si l'on peut, avec des durées individuelles, reconstituer une durée plus large, et impersonnelle, où elles sont comprises, c'est qu'elles-mêmes se détachent sur le fond d'un temps collectif auquel elles empruntent toute leur substance.

Nous parlons d'un temps collectif, par opposition avec la durée individuelle. Mais la question se pose maintenant de savoir s'il est unique, et nous ne la préjugeons nullement. D'après la théorie que nous discutons, il y aurait en effet, d'une part, autant de durées que d'individus, d'autre part un temps abstrait qui les comprendrait toutes. Ce temps est vide, et peut-être n'est-ce qu'une idée. Les divisions que nous y traçons aux points où plusieurs durées individuelles se croisent ne se confondent pas avec les états dont nous remarquons qu'ils sont simultanés. Il ne saurait y avoir rien de plus dans ces divisions que dans le temps qu'elles divisent, et qui est conçu comme un milieu homogène, comme une forme privée de matière. Mais quel genre de réalité pouvons-nous attribuer à cette forme et, surtout, comment peut-elle servir de cadre aux événements que nous y situons ?

Un temps ainsi défini se prête à toutes les divisions. Est-ce pour cette raison qu'on y peut assigner la place de tous les faits ? Avant de répondre à cette question, il faut observer que le temps ne nous importe ici que dans la mesure où il doit nous permettre de retenir et de nous rappeler les événements qui s'y sont produits. Tel est bien le service que nous en attendons. Cela est vrai pour les événements passés. Quand nous nous rappelons un voyage, alors même que nous n'en retrouvons pas la date exacte, il y a cependant tout un cadre de données temporelles auxquelles ce souvenir est en quelque sorte attaché : c'était avant ou après la guerre, j'étais enfant, jeune homme, homme fait, dans la force de l'âge ; j'étais avec tel ami qui était lui-même plus ou moins âgé ; c'était en telle saison ; je préparais tel travail ; il a été question de tel événement. C'est grâce à une série de réflexions de ce genre que bien souvent un souvenir prend corps et se complète. S'il subsiste d'ailleurs une incertitude sur la période où l'événement a eu lieu, du moins n'est-ce pas en telles autres où se

placent d'autres souvenirs : c'est encore une façon de le localiser. Au reste, l'exemple d'un voyage n'est peut-être pas le plus favorable, parce qu'il peut constituer un fait isolé et sans grands rapports avec le reste de ma vie. Alors c'est moins le temps que le cadre spatial, comme nous le verrons, qui intervient surtout. Mais s'il s'agit d'un événement de ma vie de famille, de ma vie professionnelle, ou qui s'est produit dans un des groupes auxquels ma pensée se reporte le plus souvent, c'est peut-être le cadre temporel qui m'aidera le mieux à m'en souvenir. Il en est de même d'un certain nombre de faits à venir qui sont préparés dans le présent : ce qui me rappelle un rendez-vous, c'est souvent l'époque où je l'ai fixé ; ce qui me rappelle que je verrai un parent, un ami, que j'aurai telle tâche à accomplir, telle démarche à faire, ou que je me promets telle distraction, c'est la date où tous ces événements doivent s'accomplir. Il arrive aussi que nous ne reconstituions le cadre temporel qu'après que le souvenir a reparu, et que nous soyons obligés, pour retrouver la date de l'événement, d'en examiner en détail toutes les parties. Même alors, puisque le souvenir conserve des traces de la période à laquelle il se rapporte, il n'a été rappelé peut-être que parce que nous avions entrevu ces traces, et pensé au temps où l'événement s'est produit. La localisation, approximative et très grosse tout d'abord, s'est ensuite précisée, quand le souvenir était là. Il n'en est pas moins vrai que, dans un grand nombre de cas, c'est en parcourant par la pensée le cadre du temps que nous y retrouverons l'image de l'événement passé : mais, pour cela, il faut que le temps soit propre à encadrer les souvenirs.

Nous envisagerons d'abord le temps conçu sous la forme la plus abstraite : le temps entièrement homogène de la mécanique et de la physique, d'une mécanique et d'une physique pénétrées de géométrie, et que nous pouvons appeler le temps mathématique. Il s'oppose au « temps vécu » de Bergson, comme un pôle à l'autre, et il est, d'après ce philosophe, entièrement « vide de conscience ». L'intérêt d'une notion de ce genre viendrait de ce qu'elle représenterait la limite dont les hommes tendent à s'approcher à mesure qu'au lieu de rester enfermés dans leurs propres pensées ils se

placent au point de vue de groupes et d'ensembles plus étendus. Il faut bien que le temps se vide peu à peu de la matière qui permettrait de distinguer ses parties les unes des autres, pour qu'il puisse convenir à un nombre croissant d'êtres tous différents. Ce qui guiderait les pensées dans cet effort en vue d'élargir et d'universaliser le temps, ce serait la représentation latente d'un milieu entièrement uniforme, très voisine de la représentation de l'espace, si même elle ne se confond pas avec elle. Tout homme, nous dit-on, est naturellement géomètre, puisqu'il vit dans l'espace. Il n'est donc pas étonnant que les hommes, lorsqu'ils pensent au temps en faisant abstraction des événements particuliers tels qu'ils frappent les consciences individuelles qui s'y déroulent, se représentent un milieu homogène semblable à l'espace géométrique.

Mais sur un temps ainsi conçu notre mémoire aurait-elle quelque prise ? Sur une surface aussi parfaitement lisse, où les souvenirs pourraient-ils s'accrocher ? C'est peut-être le cas de dire, avec Leibniz encore, qu'on ne trouverait pas dans ce temps lui-même, ni dans ses parties, de raison pour qu'un événement s'y place ici plutôt que là, puisque toutes ces parties sont indiscernables. De fait, le temps mathématique n'intervient que quand il s'agit d'objets ou de phénomènes dont on ne se propose point de fixer et retenir la place dans le temps réel, de faits qui n'ont point de date et ne changent pas de nature, lorsqu'ils se produisent à des moments différents. Lorsqu'on représente par t_0, t_1, t_2... t_n, les accroissements successifs du temps à partir de zéro, sans doute on fixe ainsi la durée et les diverses phases d'un mouvement, mais d'un de ces mouvements qu'on pourrait reproduire en tout autre temps sans qu'il obéisse à une autre loi. En d'autres termes, le moment initial, t_0, est entièrement libre de toute attache avec un moment quelconque du temps réel. Les lois des mouvements physiques sont, en effet, et en ce sens, indépendantes du temps. C'est pourquoi le mathématicien[1] convient de replacer de tels mouvements dans une durée entièrement vide, et représente ainsi seulement ce paradoxe d'un mouvement qui est bien dans le temps puisqu'il dure, et qui ne se situe cependant en aucun moment défini. Mais,

1. (V97) la société des mathématiciens

sauf la société des mathématiciens ou des savants en train d'étudier les mouvements des corps inertes, tous les groupes humains s'intéressent à des événements qui changent de nature et de portée, suivant le moment où ils se produisent. Un temps indéfini, indifférent à tout ce qu'on y place, ne saurait aider en rien leur mémoire.

Sans doute, il semble que nous fassions appel à une représentation de ce genre, quand nous divisons le temps en intervalles égaux. Les jours, les heures, les minutes, les secondes ne se confondent point, cependant, avec les divisions d'un temps homogène : ils ont en effet une signification collective définie. Ce sont autant de points de repère dans une durée dont toutes les parties diffèrent, dans la pensée commune, et ne peuvent être substituées l'une à l'autre. Ce qui le prouve, c'est que lorsque nous apprenons qu'un train doit partir à quinze heures, nous sommes obligés de traduire, et de nous souvenir qu'il part en réalité à trois heures de l'après-midi. De même, le 30 ou le 31 du mois se distingue pour nous du premier jour du mois suivant sinon plus, du moins d'une autre façon, que le premier du 2, ou le 15 du 16. Même quand notre attention ne se fixe alors que sur des numéros, nous savons bien que ce ne sont pas des divisions arbitraires, et qu'on ne peut pas les modifier à volonté, comme en mécanique on déplace l'origine, ou comme on passe à un autre système d'axes. C'est tout autre chose, de passer de l'heure d'été à l'heure d'hiver, et de convenir qu'on dira désormais une heure au lieu de midi : le groupe n'accepte pas de perdre son heure ou son temps, et si celui-ci subit un glissement, la vie sociale ne veut pas sortir de son cadre, et l'accompagne dans son déplacement. Tant il est vrai que le temps social n'est pas indifférent aux divisions qu'on y introduit. Ainsi le temps social ne se confond pas plus que la durée individuelle avec le temps mathématique. Il y a une opposition fondamentale entre le temps réel, individuel ou social, et le temps abstrait, et l'on ne peut même pas dire qu'à mesure qu'il devient plus social le temps réel se rapproche de celui-ci.

Plus concret, plus défini nous paraîtra maintenant ce qu'on pourrait appeler le temps universel, qui s'étend à tous les événements

qui se sont produits en quelque lieu du monde, à tous les continents, à tous les pays, dans chaque pays à tous les groupes et, à travers eux, à tous les individus. On peut se représenter, en effet, l'ensemble des hommes comme un vaste corps, qui ne présente d'ailleurs, même à présent, mais surtout dans le passé, qu'une unité organique très imparfaite, mais tel cependant que toutes les parties dont il est constitué forment un tout continu, parce qu'il n'en est guère qui, au moins à intervalles, n'aient eu quelque contact avec quelque autre, et qu'ainsi, de proche en proche, elles se rattachent au tout par des liens plus ou moins lâches. Nous savons que ce n'est pas exact en toute rigueur. Il y a des régions, habitées sans doute depuis longtemps, et qu'on n'a découvertes qu'assez tard. Il y a aussi des peuples dont on a presque toujours connu l'existence, mais par des traditions très vagues, par des récits de voyageurs assez succincts, et qui n'ont proprement pas d'histoire en ce sens qu'on ne peut y fixer la date des événements[1] anciens, alors même qu'on en conserve quelque souvenir. Pourtant on admet que ces événements ont été contemporains de ceux que nous connaissons dans nos civilisations, et qu'il ne nous manque que des documents écrits, des inscriptions sur des monuments ou des annales, pour que nous puissions les situer dans le temps même où notre histoire nous permet de remonter. Nous retrouvons ici le temps historique dont nous parlions dans le chapitre précédent, avec cette différence que nous le supposons étendu au-delà des limites que nous lui avons reconnues, en sorte qu'il enveloppe la vie des peuples qui n'ont pas eu d'histoire, et même le passé préhistorique.

Si naturelle que puisse paraître une telle extension, il faut nous demander si elle est vraiment légitime, et quelle signification peut avoir pour nous un temps dont les peuples, même les plus anciens que nous connaissions, n'ont gardé aucun souvenir. Sans doute, nous pouvons toujours raisonner par analogie. Nous pouvons supposer par exemple que la planète Mars est et a toujours été habitée. Dirons-nous cependant que ses habitants ont vécu dans le même temps que les populations terrestres dont nous connaissons l'histoire ? Pour qu'une telle proposition ait un sens bien défini, il faudrait

1. (V98) (la date) d'événements qui ne survivent que sous...

supposer encore que les habitants de cette planète ont pu communiquer avec nous par quelque moyen, au moins par intervalles, si bien qu'eux et nous sommes entrés en contact, que nous avons connu quelque chose de leur vie et de leur histoire, et eux de la nôtre. S'il n'en est rien, tout se passera comme dans le cas de deux consciences entièrement fermées l'une à l'autre, et dont les durées ne se croisent jamais. Comment alors parler d'un temps qui leur serait commun ?

Mais il faut aller plus loin et, nous en tenant aux événements du passé dont les historiens ont pu, au moins de façon approximative, fixer la date et reconstituer l'ordre de succession, nous demander si le tableau qu'ils ont dressé, en indiquant ceux qui se sont produits simultanément en des pays et des régions éloignées l'une de l'autre, nous permet de conclure à la réalité d'un temps universel dans les limites de l'histoire. On dit communément les temps historiques, comme s'il y en avait plusieurs, et peut-être désigne-t-on par là des périodes successives, plus ou moins éloignées du présent. Mais nous pouvons donner aussi un autre sens à cette expression, comme s'il y avait plusieurs histoires, qui commencent d'ailleurs les unes plus tôt, les autres plus tard, mais qui sont distinctes[1]. Certes il est possible à un historien de se placer en dehors et au-dessus de toutes ces évolutions parallèles, et de les envisager comme autant d'aspects d'une histoire universelle. Mais nous sentons bien que, dans beaucoup de cas, et peut-être le plus souvent, l'unité qu'on obtient alors est tout artificielle, parce qu'on rapproche ainsi des événements qui n'ont eu aucune action l'un sur l'autre, et des peuples qui ne se fondaient pas, même temporairement, dans une pensée commune.

Nous avons sous les yeux la *Chronologie universelle* de Dreyss, qui a été publiée à Paris en 1858, où, depuis les temps les plus reculés, on indique, année par année, les événements notables qui se sont produits dans un certain nombre de régions. Passons sur la première période, de la création du monde au déluge. Après tout, la tradition du déluge, en particulier, se retrouve dans un grand

1. (V99) et qu'il est naturel d'envisager et de raconter représentant autant d'évolutions

nombre de peuples. Peut-être correspond-elle au souvenir confus d'une origine commune, et mérite-t-elle à ce titre de figurer au début d'un tableau synchronique des destinées des nations. Ensuite, jusqu'à Jésus-Christ, et même jusqu'au Ve siècle après Jésus-Christ, l'auteur s'est borné à découper l'histoire de la Grèce et l'histoire de Rome, l'histoire des Juifs, l'histoire de l'Égypte, et à juxtaposer ces fragments. Ce n'est là qu'une petite partie du monde. Du moins s'agit-il de régions assez voisines l'une de l'autre pour avoir senti toutes, bien souvent, le contrecoup des ébranlements qui se produisaient dans l'une d'elles. Entre ces cités ou groupes de cités, qui formaient des ensembles à demi fermés, les idées circulaient, les nouvelles se propageaient. En 1858 [1], et même avant, l'horizon historique, en ce qui concerne le passé, s'était certainement élargi, et il aurait été possible de faire place, dans ce cadre chronologique ancien, à beaucoup plus de régions. Pourtant, le tableau tel qu'on nous le présente, avec ses limitations, donne peut-être une image plus conforme à la réalité. Elle nous présente un ensemble de peuples dont les destinées étaient assez étroitement liées pour qu'ils puissent replacer dans un même temps leurs vicissitudes. Ce n'est que le monde connu des anciens : du moins formait-il à peu près un tout.

Plus tard, et à mesure qu'on se rapproche des temps modernes, le tableau s'élargit, mais il perd de plus en plus de son unité. On nous dit qu'en 1453 la guerre de Cent Ans se termine, et que la même année les Turcs s'emparent de Constantinople. Dans quelle mémoire collective commune ces deux faits ont-ils laissé leurs traces ? Sans doute [2], tout se tient, et l'on ne peut prévoir sur le moment quelles seront les répercussions d'un événement, et jusqu'à quelles régions de l'espace elles se propageront. Mais ce sont les répercussions, et non l'événement, qui entrent dans la mémoire d'un peuple qui les subit, et à partir seulement du moment où elles l'atteignent. Il importe peu que des faits se soient produits la même année si cette simultanéité n'a pas été remarquée par les contemporains.

1. (V100) (En 1858) et déjà à cette époque les progrès historiques

2. (V101) Sans doute ne faut-il point projeter dans le passé les divisions qui séparent aujourd'hui l'Europe en un certain nombre de nations

Chaque groupe défini localement a sa mémoire propre, et une représentation du temps qui n'est qu'à lui. Il arrive que des cités, des provinces, des peuples se fondent en une nouvelle unité, alors le temps commun s'élargit et, peut-être, s'étend-il plus loin dans le passé, au moins pour une partie du groupe, qui se trouve alors participer à des traditions plus anciennes. L'inverse peut aussi se produire quand un peuple se démembre, quand des colonies se forment, quand des continents nouveaux se peuplent. L'histoire de l'Amérique, jusqu'au début du XIXe siècle et depuis les premiers établissements, est étroitement liée à l'histoire de l'Europe. Pendant tout le XIXe siècle et jusqu'à présent, il semble qu'elle en ait été détachée. Comment un peuple qui n'a derrière lui qu'une courte histoire se représenterait-il le même temps que d'autres dont la mémoire peut remonter dans un lointain passé ? C'est par une construction artificielle qu'on fait entrer ces deux temps l'un dans l'autre, ou qu'on les pose l'un à côté de l'autre sur un temps vide, qui n'a rien d'historique puisqu'en définitive ce n'est plus que le temps abstrait des mathématiciens.

N'oublions pas, il est vrai, qu'en un temps où les moyens de communication étaient difficiles, où il n'y avait ni télégraphes ni journaux, on voyageait cependant et les nouvelles circulaient plus vite et plus loin que nous ne le supposons. L'Église [1] embrassait l'Europe tout entière et poussait même ses antennes dans les autres continents. Une organisation diplomatique très développée permettait aux princes et à leurs ministres de savoir assez vite ce qui se passait dans les autres pays [2]. Les marchands avaient des dépôts, des comptoirs, des établissements, des correspondants, dans les villes étrangères. Il y a eu toujours certains milieux et certains groupes qui servaient d'organes de liaison entre les pays les plus éloignés. Mais l'horizon de la masse du peuple n'en était guère élargi. Pendant longtemps, le plus grand nombre des hommes ne se sont guère intéressés à ce qui se passait au-delà des limites de leur province, à plus forte

1. (V102) (l'Église) était une organisation

2. (V103) Les marchands avaient des comptoirs dans les pays étrangers, des correspondants. Les comptoirs de commerce, les banques formèrent de bonne heure un vaste réseau

raison de leur pays. C'est pourquoi il y a eu, et il y a encore autant d'histoires distinctes que de nations. Celui qui veut écrire l'histoire universelle et échapper à ces limitations, au point de vue de quel ensemble d'hommes se placera-t-il ? Est-ce pour cette raison qu'ont passé longtemps au premier plan, dans les récits historiques, les événements qui intéressent l'Église, comme les conciles, les schismes, la succession des papes, les conflits entre les clercs et les chefs temporels, ou les faits qui préoccupent les diplomates, négociations, alliances, guerres, traités, intrigues de cour ? N'est-ce pas encore parce que, dans des périodes plus récentes, les cercles sociaux qui comprennent les commerçants, les hommes d'affaires, les industriels, les banquiers ont étendu leurs préoccupations spéciales sur la plus grande partie de la terre qu'on a fait place, dans l'histoire universelle, aux progrès de l'industrie, aux déplacements des courants commerciaux, aux relations économiques entre les peuples ? Mais l'histoire universelle ainsi entendue n'est encore qu'une juxtaposition d'histoires partielles qui n'embrassent que la vie de certains groupes. Si le temps unique ainsi reconstruit s'étend sur des espaces plus vastes, il ne comprend qu'une partie restreinte de l'humanité qui peuple cette surface : la masse de la population qui n'entre pas dans ces cercles limités, et qui occupe les mêmes régions, a eu cependant, elle aussi, son histoire [1].

Peut-être nous sommes-nous placés à un point de vue qui n'est pas et ne peut pas être celui des historiens. Nous leur reprochions de confondre en un temps unique des histoires nationales et locales [2] qui représentent comme autant de lignes d'évolution distinctes [3]. Cependant, si on réussit à nous présenter un tableau synchronique où tous les événements, en quelque lieu qu'ils se soient produits, sont rapprochés, c'est, sans doute, qu'on les détache des milieux [1] qui les situaient dans leur temps propre, c'est-à-dire qu'on fait abstraction du temps réel où ils étaient compris. C'est une opinion courante que l'histoire, au contraire, s'intéresse peut-être trop exclusivement à l'ordre de succession chronologique des faits dans le temps. Mais rappelons ce que nous disions dans le chapitre précédent quand nous opposions ce qu'on peut appeler la mémoire historique et la mémoire collective. La première retient surtout les différences : mais les différences ou les changements marquent seulement le passage brusque et presque immédiat d'un état qui dure à un autre état qui dure. Quand on fait abstraction des états ou des intervalles pour ne retenir que leurs limites, en réalité on laisse tomber ce qu'il y a de plus substantiel dans le temps lui-même. Sans doute, un changement s'étend aussi sur une durée, quelquefois sur une durée très longue. Mais cela revient à dire qu'il se décompose en une série de changements partiels séparés par des intervalles où rien ne change. De ces intervalles plus petits, le récit historique fait encore abstraction. Il serait d'ailleurs bien impossible qu'il nous donnât davantage. Pour nous faire connaître ce qui ne change pas, ce qui dure au sens véritable du terme, pour nous en donner une représentation adéquate, il faudrait nous replacer dans le milieu social qui prenait conscience de cette stabilité relative, faire revivre pour nous une mémoire collective qui a disparu. Suffit-il de nous décrire une institution, et de nous dire qu'elle n'a pas changé pendant un demi-siècle ? D'abord, c'est inexact, car il y a eu de toute façon bien des modifications lentes et insensibles, que l'historien n'aperçoit pas, mais dont le groupe avait le sentiment, en même temps d'ailleurs que d'une stabilité relative (les deux représentations sont toujours étroitement liées). C'est d'autre part, et par suite, une donnée purement négative, tant qu'on ne nous fait point connaître le contenu de la conscience du groupe, et les circonstances diverses dans lesquelles il a pu reconnaître qu'en effet l'institution ne changeait pas. L'histoire est nécessairement un raccourci et c'est pourquoi elle resserre et concentre en quelques moments des évolutions qui s'étendent sur

1. (V104) et se sont représentés le temps à leur manière
2. (V105) dont chacune a son contenu propre
3. (V106) Puisque le temps n'est pour un peuple que ce que sa mémoire peut atteindre

1. (V107) (on les détache des) groupes humains où ils se sont produits et qui les replace

des périodes entières : c'est en ce sens qu'elle extrait les changements de la durée. Rien n'empêche maintenant qu'on rapproche et qu'on réunisse les événements ainsi détachés du temps réel, et qu'on les dispose suivant une série chronologique. Mais une telle série successive se développe dans une durée artificielle, qui n'a de réalité pour aucun des groupes auxquels ces événements sont empruntés : pour aucun d'eux ce n'est là le temps où leur pensée avait l'habitude de se mouvoir, et de localiser ce qu'ils se rappelaient de leur passé.

La mémoire collective remonte dans le passé jusqu'à une certaine limite, plus ou moins éloignée d'ailleurs suivant qu'il s'agit de tel ou tel groupe. Au-delà elle n'atteint plus les événements et les personnes d'une prise directe. Or c'est précisément ce qui se trouve au-delà de cette limite qui retient l'attention de l'histoire. On dit quelquefois que l'histoire ne s'intéresse qu'au passé et non au présent. Mais ce qui est vraiment le passé pour elle, c'est ce qui n'est plus compris dans le domaine où s'étend encore la pensée des groupes actuels. Il semble qu'il lui faille attendre que les groupes anciens aient disparu, que leur pensée et leur mémoire se soient évanouies, pour qu'elle se préoccupe de fixer l'image et l'ordre de succession de faits qu'elle seule est maintenant capable de conserver. Sans doute il faut bien s'aider alors de témoignages anciens dont la trace subsiste dans des textes officiels, des journaux du temps, des mémoires écrits par des contemporains. Mais dans le choix qu'il en fait, dans l'importance qu'il leur attribue, l'historien se laisse guider par des raisons qui n'ont rien à voir avec l'opinion des milieux d'alors, car cette opinion n'existe plus ; on n'est pas obligé de tenir compte, on n'a pas à craindre qu'elle vous oppose un démenti. Tant il est vrai qu'il ne peut faire son œuvre qu'à condition de se placer délibérément hors du temps vécu par les groupes qui ont assisté aux événements, qui en ont eu le contact plus ou moins direct, et qui peuvent se les rappeler.

Plaçons-nous donc maintenant au point de vue des consciences collectives, puisque c'est le seul moyen pour nous de rester dans un temps réel, assez continu pour qu'une pensée puisse en parcourir toutes les parties en demeurant elle-même, et en gardant le sentiment de son unité. Nous avons dit qu'il faut distinguer un certain nombre de temps collectifs autant qu'il y a de groupes séparés. Nous ne pouvons méconnaître cependant que la vie sociale dans son ensemble et dans toutes ses parties s'écoule dans un temps qui est divisé en années, mois, jours, heures. Il faut bien qu'il en soit ainsi, sans quoi si les durées dans les divers groupes en lesquels se décompose la société comportaient des divisions différentes, on ne pourrait établir aucune correspondance entre leurs mouvements. Or, précisément parce que ces groupes sont séparés l'un de l'autre, que chacun d'eux a son mouvement propre, et que les hommes individuels passent cependant sans cesse de l'un à l'autre, les divisions du temps doivent être partout assez uniformes. Il doit toujours être possible, quand on est dans un premier groupe, de prévoir à quel moment on entrera dans un second[1], ce moment se référant bien entendu au temps du second. Mais quand on est dans le premier, on est dans le temps du premier, non dans le temps du second. C'est le problème qui se pose à un voyageur qui doit aller à l'étranger et qui ne dispose pour mesurer le temps que des horloges de son pays. Il sera assuré cependant de ne pas manquer son train, si l'heure est la même dans tous les pays, ou s'il y a entre les heures des divers pays un tableau de correspondance.

Dirons-nous alors qu'il y a bien un temps unique et universel auquel se réfèrent toutes les sociétés[2], dont les divisions s'imposent à tous les groupes et que ce branle commun, transmis à toutes les régions du monde social, rétablit entre elles les communications et rapports que leurs barrières mutuelles tendraient à empêcher[3] ? Mais d'abord la correspondance entre les divisions du temps dans plusieurs sociétés voisines est beaucoup moins exacte

1. (V108) dans tel autre. C'est-à-dire à quel point du temps de ce second groupe

2. (V109) (sociétés) qui les enveloppent toutes

3. (V110) Mais les comparaisons que nous venons de proposer (c'est au fond). Ne nous laissons point tromper, cependant par la comparaison que nous avons...

que lorsqu'il s'agit d'horaires internationaux de chemins de fer. Cela s'explique d'ailleurs par le fait que les exigences des divers groupes à cet égard ne sont pas les mêmes. Dans la famille en général le temps comporte un certain jeu bien plus qu'au lycée ou à la caserne. Bien qu'un curé doive dire sa messe à l'heure, rien n'est prévu quant à la durée exacte de son sermon. En dehors des cérémonies, auxquelles d'ailleurs ils arrivent souvent en retard et qu'ils ne suivent pas toujours jusqu'au bout, les fidèles peuvent aller à l'église quand il leur plaît, et faire chez eux leurs exercices de prières et de dévotions sans se régler sur l'heure astronomique. Au contraire, un commerçant doit arriver à l'heure pour ne pas manquer un rendez-vous d'affaires : mais les achats se distribuent sur toute la journée, et pour les commandes, les livraisons, s'il y a des délais fixés, c'est en général avec une grande approximation. Il semble d'ailleurs qu'on se repose ou qu'on prenne sa revanche dans certains milieux de l'exactitude à laquelle on est obligé dans d'autres[1]. Il y a une société dont la matière se renouvelle sans cesse, dont les éléments se déplacent, les uns par rapport aux autres continuellement, c'est l'ensemble des hommes qui circulent dans les rues. Or, sans doute quelques-uns d'entre eux sont pressés, hâtent le pas, regardent leur montre aux abords des gares, à l'arrivée dans les bureaux et à la sortie, mais en général quand on se promène, qu'on flâne, qu'on regarde la devanture des magasins, on ne mesure pas la durée des heures, on ne se soucie pas de savoir quelle heure il est exactement, et quand on doit faire un trajet donné pour arriver à peu près à temps, on se guide sur un sentiment vague, comme on se dirige dans une ville sans regarder le nom des rues par une sorte de flair. Puisque, dans les divers milieux, on n'éprouve pas le besoin de mesurer le temps avec la même exactitude, il en résulte que la correspondance entre le temps du bureau, le temps de la maison, le temps de la rue, le temps des visites n'est fixé qu'entre des limites quelquefois assez larges. C'est pourquoi on s'excuse d'arriver en retard à un rendez-vous d'affaires, ou de rentrer chez soi à une heure anormale en disant

1. (V111) Les hommes qui sont dans les rues forment de petites sociétés temporaires ou bien...

qu'on a rencontré quelqu'un dans la rue : cela revient à réclamer le bénéfice de la liberté avec laquelle on mesure le temps dans un milieu où l'on ne se soucie pas trop à cet égard de l'exactitude[1].

Nous avons parlé surtout d'heures et de minutes, mais on dit quelquefois à un ami : je viendrai vous voir un de ces jours, la semaine prochaine, dans un mois : quand on revoit un parent éloigné, on compte à peu près le nombre d'années depuis lesquelles on ne s'était pas revu. C'est que ce genre de relation ou de société ne comporte pas une localisation dans le temps plus définie. Ainsi, et déjà de ce point de vue, ce n'est pas tout à fait le même temps, mais des temps en correspondance plus ou moins exacte qu'on trouverait dans nos sociétés.

Il est vrai que tous s'inspirent d'un même type, et se réfèrent à un même cadre qui pourrait être considéré comme le temps social par excellence[2]. Nous n'avons pas à rechercher quelle est l'origine de la division de la durée en années, mois, semaines jours. Mais[3] c'est un fait que sous la forme que nous lui connaissons elle est très ancienne et repose sur des traditions. On ne peut dire en effet qu'elle résulte d'un accord conclu entre tous les groupes, ce qui impliquerait qu'à un moment donné ils suppriment les barrières qui les séparent et se fondent pour quelque temps en une seule société qui aurait pour objet de fixer un système de division de la durée. Mais[4] il est possible, il est sans doute nécessaire qu'autrefois cette entente se soit réalisée dans une société unique d'où toutes celles que nous connaissons seraient sorties. Supposons qu'autrefois les croyances religieuses aient mis fortement leur empreinte sur les institutions. Peut-être des hommes qui unissaient en eux les attributs des chefs et des prêtres ont-ils divisé le temps en s'inspirant à la fois de leurs conceptions religieuses et de l'ob-

1. (V112) C'est pourquoi, aussi, on a plus d'indulgence pour le défaut d'exactitude d'un artiste ou de quelqu'un qui travaille d'ordinaire d'inspiration parce que dans leurs milieux ce n'est que

2. (V113) Il est vrai que tous s'inspirent d'un même type : de l'ordre des succ... mais est-ce bien d'un type social ? En d'autres termes si dans tous les groupes on distingue des jours, des mois, des années...

3. (V114) mais si elle est à ce point générale

4. (V115) cette fusion ne s'opère pas sous nos yeux

servation du cours naturel des phénomènes célestes et terrestres. Quand la société politique s'est distinguée du groupe religieux, quand les familles se sont multipliées, elles ont continué à diviser le temps de la même manière que dans la communauté primitive d'où elles sortaient. Maintenant encore, quand des groupes nouveaux se forment, groupes durables ou éphémères entre gens d'une même profession, d'une même ville ou d'un même village, entre amis en vue d'une œuvre sociale, d'une activité littéraire ou artistique, ou simplement à l'occasion d'une rencontre, d'un voyage en commun, c'est toujours par séparation d'un ou de plusieurs groupes plus larges et plus anciens. Il est naturel que dans ces formations nouvelles on retrouve bien des traits des communautés mères, et que beaucoup de notions élaborées dans celles-ci passent dans celles-là : la division du temps serait une de ces traditions, dont on ne pouvait se passer d'ailleurs, car il n'est pas de groupe qui n'ait besoin de distinguer et reconnaître les diverses parties de sa durée. C'est ainsi qu'on retrouve dans les noms des jours de la semaine et des mois bien des traces de croyances et de traditions disparues, qu'on date toujours les années à partir de la naissance du Christ, et que de vieilles idées religieuses sur la vertu du nombre 12 sont à l'origine de la division actuelle du jour en heures, minutes et secondes.

Cependant, de ce que ces divisions subsistent, il ne résulte nullement qu'il y ait un temps social unique, car en dépit de leur origine commune, elles ont pris une signification très différente dans les divers groupes. Ce n'est pas seulement parce que, comme nous l'avons montré, le besoin d'exactitude à cet égard varie d'une société à l'autre ; mais d'abord, comme il s'agit d'appliquer ces divisions à des séries d'événements ou de démarches qui ne sont pas les mêmes dans plusieurs groupes, et qui se terminent et recommencent à des intervalles qui ne se correspondent pas d'une société à l'autre, on peut dire que l'on compte le temps à partir de dates différentes dans celle-ci et dans celle-là. L'année scolaire ne commence pas le même jour que l'année religieuse. Dans l'année religieuse l'anniversaire de la naissance du Christ et l'anniversaire de sa mort et de sa résurrection déterminent les divisions essentielles de l'année chrétienne. L'année laïque commence le premier

janvier, mais, suivant les professions et les genres d'activités, elle comporte des divisions très différentes. Celles de l'année paysanne se règlent sur le cours des travaux agricoles, déterminé lui-même par l'alternance des saisons. L'année industrielle ou commerciale se décompose en périodes où l'on travaille à plein rendement, où les commandes affluent, et en d'autres où les affaires se ralentissent ou s'arrêtent : ce ne sont d'ailleurs pas les mêmes dans tous les commerces et toutes les industries. L'année militaire se compte tantôt en partant de la date de l'incorporation dans le sens direct et tantôt d'après ce qu'on appelle la classe, d'après l'intervalle qui vous en sépare, c'est-à-dire en sens inverse, peut-être parce que la monotonie des journées fait que cette durée se rapproche le plus du temps homogène où, pour la mesure, on peut choisir par convention le sens que l'on veut. Ainsi autant il y a de groupes, autant il y a d'origines des temps différentes. Il n'y en a aucune qui s'impose à tous les groupes.

Mais il en est de même du jour. On pourrait croire que l'alternance des jours et des nuits marque une division fondamentale, un rythme élémentaire du temps qui est le même dans toutes les sociétés. La nuit consacrée au sommeil interrompt en effet la vie sociale. C'est la seule période où l'homme échappe presque entièrement à l'emprise des lois, des coutumes, des représentations collectives, où il est vraiment seul. Cependant, la nuit est-elle une période exceptionnelle à cet égard, et n'y a-t-il que le sommeil physique qui arrête temporairement la marche de ces courants que sont les sociétés ? Si nous lui attribuons cette vertu, c'est que nous oublions qu'il n'y a pas une société seulement, mais des groupes et que la vie de nombre d'entre eux s'interrompt bien avant la nuit, et à d'autres moments encore. Disons, si l'on veut, qu'un groupe s'endort, lorsqu'il n'y a plus d'hommes associés pour soutenir et dérouler sa pensée, mais qu'il sommeille seulement, qu'il continue d'exister tant que ses membres sont prêts à se rapprocher et à le reconstituer tel qu'il était lorsqu'ils l'ont quitté. Or, il n'y a qu'un groupe dont on puisse dire que sa vie consciente est périodiquement suspendue par le sommeil physique des hommes, c'est la famille, puisqu'en général ce sont les siens dont on prend congé quand on se couche et qu'on voit avant tous autres au réveil. Mais

la conscience du groupe familial s'obscurcit et s'évanouit encore à d'autres moments : quand ses membres s'éloignent, le père et quelquefois la mère à leur travail, l'enfant à l'école, et les périodes d'absence qui, comptées en heures d'horloge, sont plus courtes que la nuit, ne paraissent peut-être pas moins longues à la famille elle-même, car pendant la nuit elle n'a pas conscience du temps : qu'un homme ait dormi une heure ou dix heures, au réveil il ne sait combien de temps s'est écoulé : une minute, une éternité ? Quant aux autres groupes, c'est en général bien avant la nuit que leur vie s'interrompt et bien après qu'elle reprend. Si d'ailleurs cette interruption est plus longue, elle n'est pas d'une autre nature que d'autres arrêts qui se produisent dans la vie des mêmes groupes à d'autres moments de la journée[1]. En tout cas la journée de travail ne s'étend pas de façon ininterrompue sur toute la suite des heures qui séparent le réveil du sommeil : elle n'atteint pas ces deux limites et elle est coupée d'intervalles qui appartiennent à d'autres groupes. Il en est de même à plus forte raison de la journée religieuse ou de la journée mondaine. Si la nuit nous paraît cependant marquer la division essentielle du temps, c'est qu'elle l'est en effet pour la famille et qu'il n'est pas de communauté à laquelle nous nous rattachions plus étroitement. Mais tenons-nous en aux autres groupes dont la vie tantôt s'arrête et tantôt reprend : supposons que les intervalles d'arrêt soient aussi vides que la nuit et que la représentation du temps y disparaisse alors aussi complètement. Il serait bien difficile de dire dans ces groupes où commence le jour et où il finit, et en tout cas il ne commencerait pas au même moment dans tous les groupes.

En fait cependant, nous l'avons vu, il y a une correspondance assez exacte entre tous ces temps, bien qu'on ne puisse dire qu'ils sont adaptés l'un à l'autre par une convention établie entre les groupes. Tous divisent le temps en gros de la même manière parce qu'ils ont tous hérité à cet égard d'une même tradition. Cette division traditionnelle de la durée s'accorde d'ailleurs avec le cours de la nature, et il n'y a pas à s'en étonner, puisqu'elle a été établie

1. (V116) sans doute, les divis... les lignes de séparation qui marquent les divisions sont moins schématiques et moins tranchées

par des hommes qui observaient le cours des astres et le cours du soleil. Comme la vie de tous les groupes se déroule dans les mêmes conditions[1] astronomiques, ils peuvent tous constater que le rythme du temps social et l'alternance des phénomènes de la nature sont bien adaptés l'un à l'autre. Il n'en est pas moins vrai que, d'un groupe à l'autre, les divisions du temps qui s'accordent ne sont pas les mêmes et n'ont pas en tout cas le même sens. Tout se passe comme si un même balancier communiquait son mouvement à toutes les parties du corps social. Mais, en réalité, il n'y a pas un calendrier unique, extérieur aux groupes et auquel ils se référeraient. Il y a autant de calendriers que de sociétés différentes, puisque les divisions du temps s'expriment tantôt en termes religieux (chaque jour étant consacré à un saint), tantôt en termes d'affaires (jours d'échéance, etc.). Il importe peu qu'ici et là on parle de jours, de mois, d'années[2]. Un groupe ne pourrait se servir du calendrier d'un autre. Ce n'est pas dans le temps religieux que vit le marchand et qu'il y peut trouver des points de repère. S'il en a été autrement à des époques plus ou moins éloignées, si les foires et les marchés se plaçaient à des jours consacrés par la religion, si l'expiration d'une dette de commerce se plaçait à la Saint-Jean, à la Chandeleur, c'est que le groupe économique ne s'était pas encore détaché de la société religieuse.

Mais la question se pose alors de savoir si ces groupes eux-mêmes sont vraiment séparés. On pourrait concevoir en effet non seulement qu'ils se fassent de nombreux emprunts, mais que leurs vies se rapprochent et se fondent bien souvent, que ces lignes d'évolution se croisent sans cesse. Si plusieurs courants de pensée collective peuvent ainsi, au moins à intervalles, se mêler, échanger leur substance et couler[3] dans un même lit, comment parler de temps multiples[4] ? N'est-ce pas dans un même temps qu'ils fixent

1. (V117) dans les mêmes milieux physiques quant à ces phénomènes
2. (V118) c'est le même mètre qu'on emploie parce qu'on l'a reçu tel que des groupes anciens
3. (V119) couler quelque temps
4. (V120) n'est-ce pas un même temps qui leur sert alors à mesurer leur durée ?

la place d'une partie au moins de leurs souvenirs ? Si nous suivons la vie d'un groupe tel que l'Église pendant une période de son évolution, nous verrons que sa pensée a reflété la vie d'autres sociétés contemporaines avec lesquelles elle s'est trouvée en contact. Quand Sainte-Beuve écrit *Port-Royal*, il entre d'autant plus profondément dans ce mouvement religieux unique en son genre, il en atteint d'autant mieux les secrets ressorts et l'originalité interne qu'il fait entrer dans son tableau un plus grand nombre de faits et de personnages empruntés à d'autres milieux, mais qui marquent autant de points de contact entre le siècle et les préoccupations de ces solitaires. Il n'est guère d'événement religieux qui n'ait une face tournée vers la vie du dehors[1] et n'ait son retentissement dans les groupes laïques. Qu'on tienne note des propos échangés dans une réunion de famille ou dans un salon : il y sera question surtout de ce qui se passe dans d'autres familles, dans d'autres milieux, comme si le groupe des artistes, le groupe des politiques pénétrait à l'intérieur de ces assemblées si différentes, ou les entraînait dans leur mouvement. Quand on dit d'une société, d'une famille, ou d'un milieu mondain qu'ils sont vieux jeu ou qu'ils sont dans le train, n'est-ce pas à des pénétrations ou contaminations de ce genre qu'on pense ? Puisque tout fait notable, en quelque région du corps social qu'il ait pris naissance, peut être pris comme point de repère par n'importe quel groupe pour déterminer les époques de sa durée, n'est-ce pas la preuve que les limites qu'on trace entre les divers courants collectifs sont arbitraires, et qu'ils se touchent en trop de points de leur parcours pour qu'il y ait lieu de les séparer ?

On dit qu'un même événement peut affecter à la fois plusieurs consciences collectives distinctes ; on en conclut qu'à ce moment ces consciences se rapprochent et s'unissent dans une représentation commune. Mais est-ce bien un même événement si chacune de ces pensées se le représente à sa manière et le traduit dans son langage ? Il s'agit de groupes qui sont l'un et l'autre dans l'espace. L'événement aussi se produit dans l'espace, et il se peut que l'un et l'autre groupe le perçoivent. Mais ce qui importe, c'est la façon

1. (V121) vie publique

dont ils l'interprètent, le sens qu'ils lui donnent. Pour qu'ils lui prêtent la même signification, il faut qu'au préalable les deux consciences soient confondues. Or, par hypothèse, elles sont distinctes. De fait il n'est guère concevable que deux pensées pénètrent ainsi l'une dans l'autre[1]. Sans doute il arrive que deux groupes se fondent, mais alors il naît une conscience nouvelle, dont ni l'étendue ni le contenu ne sont les mêmes qu'auparavant. Ou bien cette fusion n'est qu'apparente si ensuite les deux groupes[2] se séparent et se retrouvent pour l'essentiel tels qu'ils étaient autrefois. Un peuple qui en conquiert un autre peut se l'assimiler : mais alors lui-même devient un autre peuple, ou tout au moins entre dans une nouvelle phase de son existence. S'il ne se l'assimile pas, chacun des deux peuples garde sa conscience nationale propre et réagit de façon différente en présence des mêmes événements. Mais il en est de même, dans un même pays, de la société religieuse et de la société politique. Que l'État se subordonne l'Église, qu'il la remplisse de son esprit, l'Église devient un organe de l'État et perd sa nature de société religieuse, le courant[3] de pensée religieux se réduit à un mince filet dans la partie de l'Église qui ne se résigne pas à disparaître. Quand l'Église et l'État sont séparés, un même événement, la Réforme par exemple, donnera lieu dans les âmes religieuses et dans l'esprit des chefs politiques à des représentations très différentes qui se relieront tout naturellement aux pensées et traditions des deux groupes, mais qui ne se confondront pas.

De même[4] si la publication des *Lettres provinciales* marque une date dans l'histoire de la littérature et en même temps dans la vie de Port-Royal, ne nous figurons pas que cette année-là le courant de la pensée littéraire et le courant religieux janséniste se sont confondus. Nous savons bien que Pascal n'a pas réconcilié M. de

1. (V122) On ne peut parler de conscience et de vie psychique
2. (V123) les deux consciences
3. (V124) la conscience
4. (V125) De même l'activité janséniste de Pascal devrait être interprétée en des sens bien différents par les divers groupes auxquels il se rattachait. Les littérateurs étaient...

Sacy avec Montaigne, que les jansénistes n'ont pas cessé de condamner la concupiscence de l'esprit, que pour eux Pascal n'était qu'un instrument de Dieu, et qu'ils attachaient peut-être plus d'importance au miracle de la Sainte Épine dont il avait été favorisé dans sa famille qu'à son activité d'écrivain. Lorsque Sainte-Beuve nous trace le portrait de ceux qui sont entrés à Port-Royal, nous saisissons sur le vif le dédoublement de leur personne : ce sont bien les mêmes hommes ; mais sont-ce les mêmes figures, celles dont le monde a gardé le souvenir et celles qui se sont imposées à la mémoire des jansénistes, tout le brillant de l'esprit, du talent, de la condition s'étant éteint, la conversion marquant une fin dans une société et dans l'autre un commencement, comme s'il y avait là deux dates qui n'ont point leur place dans le même temps ? Lorsqu'il s'agit comme ici d'un événement, d'une démarche morale, la question, il est vrai, se complique un peu. Il est concevable que par exemple le groupe religieux et telle famille en soient affectés de la même manière parce que la famille elle-même est très religieuse.

Lorsque Mme Périer raconte la vie de son frère, elle en parle comme d'un saint avec un accent très janséniste. Mais de même dans une famille qui se passionne pour la politique, les discussions qui s'y rapportent mettent la famille en contact avec les milieux dont ces débats sont l'objet exclusif. Regardons-y cependant d'un peu plus près. Il y a toujours au moins une nuance ou l'absence d'une nuance qui nous découvre si la religion ou la politique a fait passer à l'arrière-plan toutes les considérations de parenté, auquel cas, bien entendu, nous ne sommes plus dans la famille.

Il y a eu des moments où la chambre de Pascal se transformait en une cellule ou en une chapelle et où le salon de Mme Roland ne se distinguait plus d'un club ou d'un conseil des ministres girondins. Au contraire dans d'autres cas, la pensée familiale s'empare des images et événements de la religion et de la politique pour alimenter sa vie propre, qu'on s'enorgueillisse de l'éclat qui rejaillit sur la famille de ce qu'un de ses membres s'est illustré dans l'un ou l'autre de ces domaines, que ses membres se sentent comme parents plus rapprochés, ou déchirés au contraire, parce que leurs croyances et convictions à cet égard les unissent ou les

séparent. Mais cela n'est possible que si ces éléments de pensée, qui se rapportent en apparence, pour la famille, à des objets et personnes qui lui sont extérieurs, se transposent en représentations familiales, c'est-à-dire conservent bien la forme apparente, politique ou religieuse, mais ont comme substance les réactions de la parenté, les intérêts et préférences de la maison, des frères, des ascendants. Que de telles transpositions soient possibles, c'est ce qui résulte de ce que le plus souvent on pratique telle religion et l'on suit telle opinion politique parce que ce sont depuis longtemps celles de la famille. « Mon Dieu et mon Roi », dit le paysan, mais il faut entendre : mon foyer, mes parents[1]. Que d'oppositions de croyances et convictions qui ne sont aussi qu'un antagonisme déguisé de frère à frère, d'enfant à parents ! Ce qui n'empêche qu'à certains moments toutes préoccupations de famille ne disparaissent, et les parents sont oubliés. C'est alors qu'on est pris vraiment dans les groupes religieux ou politiques, comme on le serait aussi dans les groupes qui s'occupent de sciences, d'art ou d'affaires : mais alors il ne faut pas que, s'entretenant de ces choses avec les siens, on oublie ces groupes pour penser aux siens.

Si les divers courants de pensée collective ne pénètrent réellement jamais l'un dans l'autre et ne peuvent être mis et maintenus en contact, il est bien difficile de dire si le temps s'écoule plus vite pour l'un que pour l'autre. Comment connaîtrait-on la vitesse du temps puisqu'il n'y a pas de commune mesure, et que nous ne concevons aucun moyen de mesurer la vitesse de l'un par rapport à celle de l'autre ? On a beau dire que dans certains milieux la vie s'écoule, les pensées et sentiments se succèdent suivant un rythme plus rapide qu'ailleurs. Définirons-nous la vitesse du temps d'après le nombre d'événements qu'il enferme ? Mais nous l'avons dit, le temps est tout autre chose qu'une série successive de faits, ou qu'une somme de différences. On est victime d'une illusion lorsqu'on se figure qu'une plus grande quantité d'événements ou de différences signifie

1. (V126) Cette fois nous lâchons l'ombre pour la proie ... l'ombre nous fait retrouver la proie.

la même chose qu'un temps plus long. C'est oublier que les événements divisent le temps mais ne le remplissent pas. Ceux qui multiplient leurs occupations et leurs distractions finissent par perdre la notion du temps réel, et peut-être par faire s'évanouir la substance même du temps, qui, découpé en tant de parties, ne peut plus s'étendre et se dilater, et n'offre plus aucune consistance. Comme la faculté de changer, pour un groupe humain, est limitée, il faut bien qu'à mesure que les changements se multiplient, dans une même durée de vingt-quatre heures, chacun d'eux devienne moins important. De fait, l'activité de groupes comme les bourses de titres, les sociétés industrielles et commerciales, où se traitent en peu de temps une quantité d'affaires, est presque toujours du genre mécanique. Ce sont les mêmes calculs, les mêmes types de combinaisons, qui défilent dans la pensée de leurs membres. Il faudra attendre plusieurs années, quelquefois plusieurs décades, pour que, de l'accumulation de toutes ces paroles et de tous ces gestes, il sorte un changement important, qui modifie de façon durable la mémoire de ces milieux, c'est-à-dire l'image qu'ils gardent de leur passé. À travers cette agitation plus qu'à demi automatique, le groupe retrouve un temps assez uniforme, et qui ne s'écoule en somme pas plus rapidement que celui du pêcheur à la ligne.

On répète aussi qu'il y a des peuples retardataires, dont l'évolution s'est accomplie très lentement, et dans un même pays, c'est un lieu commun d'insister sur le rythme rapide de l'existence dans les grandes villes par contraste avec les petits bourgs, ou dans les régions industrielles par contraste avec la campagne. N'oublions pas cependant que les groupes que l'on compare n'ont ni la même nature, ni le même genre d'occupation. Mais de ce que, dans l'intervalle d'une journée, les habitants d'un village ont moins d'occasions de changer la direction de leur activité ou de leur pensée, s'ensuit-il que, pour eux, le temps s'écoule plus lentement que dans les villes ? C'est l'habitant de la ville qui a cette idée, mais pourquoi ? Parce qu'il se représente le village comme une ville dont l'activité s'est ralentie, qui s'est petit à petit paralysée et endormie. Mais un village est un village et il faut le comparer à lui-même et non à un groupe d'une autre nature. Or, à la campagne, le temps se divise suivant un ordre d'occupations qui se règlent elles-

mêmes sur le cours de la nature animale ou végétale. Il faut attendre que le blé soit sorti de la terre, que les bêtes aient fait leurs œufs ou leurs petits, que les pis des vaches se soient remplis. Il n'y a pas de mécanisme qui puisse précipiter ces opérations. Le temps est bien ce qu'il doit être dans un tel groupe, et chez de tels hommes dont la pensée a pris une allure conforme à leurs besoins et à leurs traditions. Sans doute il y a des périodes de presse, des jours où l'on se repose, mais ce sont des irrégularités qui portent sur le contenu du temps et n'altèrent point son cours. Qu'on s'absorbe dans sa tâche, dans une causerie, dans une rêverie, une réflexion, un souvenir, qu'on regarde passer les gens, ou qu'on joue aux cartes, du moment que ce sont là des manières d'être et des activités habituelles, réglées par la coutume, et que chacune a la place et la durée qui lui convient, le temps est bien ce qu'il a toujours été, ni trop rapide ni trop lent. Inversement des paysans transportés dans une ville s'étonneront de ce que le rythme de la vie se précipite et penseront qu'une journée étant plus remplie doit condenser aussi plus de temps. C'est qu'ils se représentent la ville comme un village saisi d'une fièvre d'activité, où les hommes sont surexcités, où pensées et gestes sont entraînés dans un mouvement vertigineux. Mais la ville est la ville, c'est-à-dire un milieu où le mécanisme s'est introduit non seulement dans les travaux productifs, mais règle aussi les déplacements, les distractions et le jeu de l'esprit. Le temps est divisé comme il doit l'être, il est ce qu'il doit être, ni trop rapide ni trop lent, puisqu'il est conforme aux besoins de la vie urbaine. Les pensées qui le remplissent sont plus nombreuses, mais aussi plus courtes : elles ne peuvent pousser de profondes racines dans les esprits. C'est qu'une pensée ne prend consistance que lorsqu'elle s'étend sur une durée suffisante. Mais comment comparer le nombre des états de conscience qui se succèdent pour mesurer la rapidité du temps dans les deux groupes, puisqu'il ne s'agit pas de pensées et représentations du même genre[1] ? En réalité on ne peut dire que le temps s'écoule plus vite ou

1. (V127) On raisonnerait de même à propos des milieux d'écrivains, des savants, des artistes, des philosophes. Il y a des milieux d'écrivains qui produisent beaucoup et qui, en apparence, produisent vite.

plus lentement dans une société que dans une autre ; la notion de rapidité, appliquée au cours du temps, n'offre pas une signification définie. Par contre, c'est un fait remarquable que la pensée, lorsqu'on se souvient, peut parcourir en quelques instants des intervalles de temps plus ou moins grands et remonter le cours de la durée avec une rapidité qui varie non seulement d'un groupe à l'autre, mais encore à l'intérieur d'un groupe d'un individu à l'autre, et même, pour un individu demeurant dans le même groupe, d'un moment à l'autre. On s'étonne quelquefois, lorsqu'on cherche un souvenir très éloigné, de la légèreté avec laquelle l'esprit saute par-dessus de vastes périodes et, comme s'il avait mis des bottes de sept lieues, entrevoit à peine au passage les représentations du passé qui apparemment remplissent l'intervalle. Mais pourquoi imaginer que tous ces anciens souvenirs sont là, rangés suivant l'ordre même où ils se sont succédé comme s'ils nous attendaient ! Si, pour remonter dans le passé, il fallait se guider sur ces images toutes différentes l'une de l'autre, chacune correspondant à un événement qui n'a eu lieu qu'une fois, alors l'esprit ne passerait point au-dessus d'eux à vastes enjambées, il ne se bornerait même pas à les effleurer mais ils défileraient un à un sous son regard. En réalité, l'esprit ne passe pas en revue toutes ces images, dont rien n'indique d'ailleurs qu'elles subsistent. C'est dans le temps, dans un temps qui est celui d'un groupe donné, qu'il cherche à retrouver ou reconstituer le souvenir et c'est sur le temps qu'il prend son appui[1]. Le temps peut et peut seul jouer ce rôle[2] dans la mesure où nous nous le représentons comme un milieu continu qui n'a pas changé et qui est resté tel aujourd'hui qu'hier, en sorte que nous pouvons retrouver hier dans aujourd'hui. Que le temps puisse demeurer en quelque sorte immobile pendant une période assez étendue, cela résulte de ce qu'il sert de cadre commun à la pensée d'un groupe, qui lui-même, pendant cette période, ne change pas

1. (V128) Mais d'où vient au temps cette propriété ?

2. (V129) parce que à la différence de ces images qui correspondent à des événements d'autrefois il ne se perd point, il ne s'avance point dans le passé et ne s'évanouit pas dès qu'il n'est plus (et qui disparaissent dès qu'elles tombent dans le passé)

de nature, qui conserve à peu près la même structure, et tourne son attention vers les mêmes objets. Tant que ma pensée peut remonter dans un temps de ce genre, le redescendre, en explorer les diverses parties d'un mouvement continu, sans se heurter à un obstacle ou à une barrière qui l'empêche de voir au-delà[1], elle se meut dans un milieu dont tous les événements se tiennent[2]. Il suffit qu'elle se déplace dans ce milieu pour qu'elle en retrouve les éléments. Bien entendu ce temps ne se confond point avec les événements qui s'y sont succédé. [Pour bien comprendre, maintenant, pour quelles raisons le temps collectif, à la différence du temps individuel, réussit à se stabiliser, il faut apercevoir les points d'appuis sur lesquels il se fonde, les notions ou les images autour desquelles il s'organise.] Mais il ne se réduit pas non plus, nous l'avons montré, à un cadre homogène et entièrement vide. On y trouve inscrite ou indiquée la trace des événements ou des figures d'autrefois dans la mesure où ils répondaient et répondent encore à un intérêt ou à une préoccupation du groupe. [C'est dire que de l'événement et de la figure, le cadre temporel ne conserve que la signification générale dans la vie du groupe et ne retient pas le détail particulier et concret. Mais cette signification générale suffira dans bien des cas, combinée avec d'autres traces retenues dans la même société (groupe) ou dans d'autres pour qu'à partir d'elle nous puissions reconstruire et recréer la personne ou le fait en son aspect singulier.] Quand nous disons que l'individu s'aide de la mémoire du groupe, il faut bien entendre que cette aide n'implique pas la présence actuelle d'un ou plusieurs de ses membres. En effet je continue à subir l'influence d'une société alors même que je m'en suis éloigné : il suffit que je porte avec moi dans mon esprit[3] tout ce qui me met en mesure de me placer au point de vue

1. (V130) elle n'est exclusivement ni dans le passé ni dans le présent, mais dans un passé qui est accessible au présent de la mémoire, dans ce qu'on pourrait appeler le monde de la mémoire.

2. (V131) C'est parce qu'elle se déplace dans ce milieu qu'elle peut en retrouver les éléments

3. (V132) (dans mon esprit) l'image de ses membres pour que je me place à leur...

de ses membres, de me replonger dans leur milieu et dans leur temps propre, et de me sentir au cœur du groupe. Ceci demande, il est vrai, quelque explication. Je me revois en pensée, à côté d'un camarade d'École avec qui j'étais très lié, engagés tous deux dans une conversation psychologique ; nous analysons et décrivons les caractères de nos maîtres, de nos amis. Lui et moi faisions partie du groupe[1] de nos camarades, mais dans ce groupe, nos relations personnelles et d'ailleurs antérieures à notre entrée à l'École avaient créé entre nous une communauté plus étroite. Il y a de longues années que je ne l'ai vu, mais notre groupe subsiste en pensée au moins, car si nous nous rencontrions demain, nous aurions l'un vis-à-vis de l'autre la même attitude que quand nous nous sommes quittés. Seulement il est mort il y a quelques mois. Alors notre groupe est dissous. Je ne le rencontrerai plus. Je ne peux plus l'évoquer comme une personne actuellement vivante. Quand je nous vois maintenant engagés (comme ?) autrefois dans une conversation, comment prétendre que, pour évoquer ce souvenir, je m'appuie sur la mémoire de notre groupe, puisque notre groupe n'existe plus ? Mais le groupe n'est pas seulement, ni même surtout un assemblage d'individus définis et sa réalité ne s'épuise pas dans quelques figures que nous pouvons énumérer et à partir desquelles nous le reconstruirions. Bien au contraire ce qui le constitue essentiellement, c'est un intérêt, un ordre d'idées et de préoccupations, qui sans doute se particularisent et reflètent dans une certaine mesure les personnalités de ses membres, mais qui sont cependant assez générales et même impersonnelles pour conserver leur sens et leur portée pour moi, alors même que ces personnalités se transformeraient et que d'autres, semblables il est vrai, mais différentes, leur seraient substituées. C'est là ce qui représente l'élément stable et permanent du groupe, et loin de le retrouver à partir de ses membres, c'est à partir de cet élément que je reconstruis les figures de ceux-ci. Si donc je pense à mon ami, c'est que je me replace dans un courant d'idées qui nous ont été communes, et qui subsiste pour moi alors même que mon ami n'est plus là, ou ne peut plus à l'avenir me rencontrer, pourvu que

1. (V133) du groupe plus large de nos camarades

se conservent autour de moi les conditions qui me permettent de m'y replacer. Or, elles se conservent, car de telles préoccupations n'étaient pas étrangères à nos amis communs et j'ai rencontré, je rencontre encore, des personnes qui ressemblent à mon ami, au moins sous ce rapport, chez qui je retrouve le même caractère et les mêmes pensées, comme si elles avaient été des membres virtuels du même groupe.

Supposons que les relations entre deux ou plusieurs personnes soient telles que cet élément de pensée commune impersonnelle fasse défaut. Deux êtres s'aiment d'une passion étroitement égoïste, la pensée de chacun est tout entière remplie par l'autre. Ils peuvent dire : je l'aime parce que c'est lui ou parce c'est elle. Ici point de substitution possible[1]. Mais aussi la passion disparue, il ne subsistera rien du lien qui les unissait, et alors ou bien ils s'oublieront ou bien ils ne garderont l'un de l'autre qu'un souvenir pâle et décoloré. Sur quoi s'appuieraient-ils en effet pour que chacun se rappelle l'autre tel qu'il le voyait ? Quelquefois, cependant, si le souvenir subsiste malgré l'éloignement, malgré la mort, c'est qu'outre l'attachement personnel, il y avait une pensée commune, le sentiment de la fuite du temps, la vue des objets environnants, la nature, quelque sujet de méditation : c'est l'élément stable qui transformait l'union de deux êtres à base simplement affective en une société[2], et c'est la pensée subsistante du groupe qui évoque le rapprochement passé, et qui sauve de l'oubli l'image de la personne. Auguste Comte aurait-il pu évoquer Clotilde de Vaux et la revoir presque avec les yeux du corps, si leur amour n'avait point pris le sens d'une union spirituelle, et s'il ne l'avait point replacé dans la religion de l'humanité ? C'est ainsi qu'on se rappelle ses parents sans doute parce qu'on les aime, mais surtout qu'ils sont vos parents. Deux amis ne s'oublient pas, parce que l'amitié suppose un accord des pensées et quelques préoccupations communes.

1. (V134) Maintenant que leur passion s'éteigne, qu'ils soient séparés, qu'ils s'oublient, quand même ils se rencontreraient plus tard, cela ne suffira point pour que la passion renaisse

2. (V135) en un groupe. Un rapprochement fragile en une association durable

En réalité nos relations avec quelques personnes s'incorporent à des ensembles plus larges, dont nous ne nous représentons plus sous forme concrète les autres membres. Ces ensembles tendent à dépasser les figures que nous connaissons, et presque à se dépersonnaliser. Or ce qui est impersonnel est aussi plus stable. Le temps où a vécu le groupe est un milieu à demi dépersonnalisé, où nous pouvons assigner la place de plus d'un événement passé, parce que chacun d'eux a une signification par rapport à l'ensemble. C'est cette signification que nous retrouvons dans l'ensemble, et celui-ci se conserve parce que sa réalité ne se confond pas avec les figures particulières et passagères qui le traversent.

Cette permanence du temps social est d'ailleurs toute relative. En fait si notre emprise sur le passé, dans les directions diverses où s'engage la pensée de ces groupes, s'étend assez loin, elle n'est pas illimitée et ne dépasse jamais une ligne qui se déplace à mesure que les sociétés dont nous sommes membres entrent dans de nouvelles périodes de leur existence. Tout se passe en apparence comme si la mémoire avait besoin de s'alléger, quand grossit le flot des événements qu'elle doit retenir. Remarquons-le d'ailleurs, ce n'est pas le nombre des souvenirs qui importe ici. Tant que le groupe ne change pas sensiblement, le temps que sa mémoire embrasse peut s'allonger : c'est toujours un milieu continu, qui nous reste accessible dans toute son étendue. C'est lorsqu'il se transforme qu'un temps nouveau commence pour lui et que son attention se détourne progressivement de ce qu'il a été, et de ce qu'il n'est plus maintenant. Mais le temps ancien peut subsister à côté du temps nouveau, et même en lui, pour ceux de ses membres qu'une telle transformation a le moins touchés, comme si le groupe ancien refusait de se laisser entièrement résorber dans le groupe nouveau qui est sorti de sa substance. Si la mémoire atteint alors des régions du passé inégalement éloignées, suivant les parties du corps social que l'on envisage, ce n'est pas parce que les uns ont plus de souvenirs que les autres : mais les deux parties du groupe organisent leur pensée autour de centres d'intérêts qui ne sont plus tout à fait les mêmes.

Sans sortir de la famille, la mémoire du père et de la mère les transporte dans le temps qui suivit leur mariage : elle explore une région du passé que les enfants ne connaissent que par ouï-dire : ceux-ci n'ont pas de souvenir d'un temps où ils ne s'étaient pas encore éveillés à la conscience du milieu de leurs parents. La mémoire du groupe familial se réduit-elle alors à un faisceau de séries de souvenirs individuels, semblables pour toute la partie du temps où elles correspondent aux mêmes circonstances, mais qui, lorsqu'on remonte le cours de la durée, s'interrompent plus ou moins haut ? Ainsi, dans une famille, autant de mémoires, autant de vues sur un même groupe qu'il y a de membres dans la famille, puisqu'elles s'étendent sur des temps inégaux ? Non, mais plutôt reconnaissons dans la vie de ce groupe des transformations caractéristiques.

Jusqu'au moment où les enfants sont nés et sont devenus capables de se souvenir, et depuis le mariage, il a pu s'écouler peu de temps. Mais cette année ou ces quelques années sont remplies d'événements, alors même qu'en apparence il ne s'y passe rien. C'est alors que se découvrent non seulement les caractères personnels des deux époux, mais tout ce qu'ils tiennent de leurs parents, des milieux où ils ont vécu jusque-là ; pour qu'un groupe nouveau s'édifie sur ces éléments, il faut toute une série d'efforts en commun à travers bien des étonnements, des résistances, des conflits, des sacrifices, mais aussi bien des accords spontanés et des rencontres, des assentiments, des encouragements, des découvertes faites ensemble dans le monde de la nature et de la société. C'est le temps consacré à établir les fondements de l'édifice, temps quelquefois plus pittoresque et plus mouvementé que les longs intervalles où s'achèvera la maison : il y a sur le chantier une effervescence, un élan unanime, d'abord parce que c'est un commencement. Plus tard on sera obligé de régler son travail sur ce qui a déjà été réalisé, dont on a la responsabilité en même temps que l'orgueil, de se mettre à l'alignement des édifices voisins, de tenir compte des exigences et des préférences de ceux qui habiteront la maison qu'on ne prévoit pas toujours : d'où bien des contretemps, du temps perdu, du travail à défaire et à refaire. Mais aussi on sera exposé à s'arrêter au milieu du travail pour une raison ou une autre. Il y a des maisons inachevées, des travaux qui attendent longtemps qu'on les reprenne. *Pendent opera interrupta*. Il y a

aussi l'ennui de revenir travailler au même endroit jour après jour. Dans l'activité même de ceux qui terminent un bâtiment, il y a souvent plus d'inquiétude que d'allégresse[1]. Un chantier de démolition évoque toujours un peu la nature, et les ouvriers qui creusent les fondations ressemblent à des pionniers. Comment la période où l'on pose les bases d'un groupe nouveau ne serait-elle pas remplie des pensées les plus intenses et destinées le plus à durer ? Dans plus d'une société survit ainsi l'esprit des fondateurs, si court qu'ait pu être le temps consacré à la fondation.

Dans beaucoup de cas, la venue des enfants n'élargit pas seulement la famille, elle modifie sa pensée et la direction de son intérêt. L'enfant est toujours un intrus en ce sens qu'on sait bien qu'il ne s'adaptera pas à la famille déjà constituée, mais que les parents, et même les enfants déjà nés, devront se plier sinon aux exigences du nouveau venu, du moins aux changements qui résultent de son introduction dans le groupe. Jusqu'ici, le couple sans enfants a pu penser qu'il se suffisait à lui-même : peut-être s'est-il à peu près suffi en apparence, alors qu'il s'ouvrait à beaucoup d'influence du dehors : lectures, théâtre, relations, voyages, occupations professionnelles de l'homme et peut-être de la femme, le tout mis en commun, et, dans ce passage à travers beaucoup de milieux, le ménage réagissant à sa manière et prenant de mieux en mieux conscience de son unité. Il est pris entre deux dangers : se trop resserrer et replier sur lui-même, ne plus garder avec les groupes extérieurs même le contact que permet la lecture, ce qui le condamne à dépérir, car il ne peut vivre que de substance sociale, et c'est pourquoi il aspire toujours à sortir du cercle de ses membres et à se répandre. Mais l'autre risque, c'est de se répandre trop, de se laisser absorber par un groupe extérieur au ménage ou par quelque préoccupation que lui soit trop excentrique. Il en résulte parfois, du moins au début, une alternance de périodes où le ménage, cherchant en quelque sorte sa place dans la société extérieure, tantôt se laisse prendre par elle et tantôt se tient à l'écart : contrastes qui ressortent assez vivement pour que cette phase de sa

1. (V136) Ceux qui creusent les fondations ont un sentiment plus grand de liberté, de nouveauté, de pittoresque comme chez des pionniers qui défrichent une forêt

vie se détache d'elle-même des suivantes et reste gravée dans sa mémoire.

Plus tard, il a trouvé sa place : il a ses relations, ses intérêts, son rang ; ses liaisons avec les autres groupes sont à peu près stabilisées ; ses préoccupations essentielles ont pris une forme plus arrêtée. À plus forte raison quand un ménage a des enfants, ses rapports avec le milieu social qui l'environne se multiplient et se définissent. Quand un groupe comprend plus de membres, surtout quand ceux-ci sont d'âge différent, il entre en contact avec la société par plus de parties de lui-même. Il s'incorpore plus étroitement au milieu qui comprend les autres familles, se pénètre de son esprit, se plie à ses règles. On pourrait penser qu'une famille plus large se suffit davantage à elle-même et constitue un milieu plus fermé. Ce n'est pas entièrement exact. Certes les parents ont maintenant une préoccupation commune nouvelle et singulièrement forte. Mais le groupe familial, plus étendu, a plus de peine à s'isoler matériellement : il offre une surface plus large aux regards des autres, une prise plus grande à l'opinion. La famille est faite d'un ensemble de relations internes plus nombreuses et plus complexes, plus impersonnelles aussi, puisqu'elle réalise à sa manière un type d'organisation domestique qui existe en dehors d'elle et qui tend à la dépasser. À cette transformation du groupe correspond un remaniement profond de sa pensée. C'est comme un nouveau point de départ. Pour les enfants, c'est toute la vie de la famille, du moins celle dont ils gardent quelque souvenir. La mémoire des parents remonte plus haut, sans doute parce que le groupe qu'ils formaient autrefois ne s'est pas entièrement résorbé dans la famille élargie. Il a continué à exister, mais d'une vie discontinue et comme amortie. On s'en aperçoit lorsque les enfants s'éloignent. On éprouve alors une impression d'irréalité comme lorsque deux amis se retrouvant après bien longtemps peuvent bien évoquer le passé commun, mais n'ont rien de plus à se dire. On est comme à l'extrémité d'un chemin qui se perd, ou comme[1] deux partenaires qui ont oublié les règles du jeu.

1. (V137) comme un coureur qui a perdu son élan, comme deux partenaires qui ont oublié les...

Ainsi, lorsqu'une société s'est trouvée soumise à un remaniement profond, il semble que la mémoire atteigne par deux voies différentes les souvenirs correspondant à ces deux périodes successives, et ne remonte pas de l'une à l'autre d'une manière continue. Il y a en réalité deux temps où se conservent deux cadres de pensée, et c'est tantôt dans l'un tantôt dans l'autre qu'il faut se replacer pour retrouver les souvenirs dans chacun des cadres où ils sont localisés. Pour retrouver une ville ancienne dans le dédale des rues nouvelles qui l'ont peu à peu encerclée et bouleversée, des maisons et monuments qui tantôt ont découvert et effacé les anciens quartiers et tantôt trouvé leur place sur le prolongement et dans l'intervalle des constructions d'autrefois, on ne remonte pas du présent au passé en suivant en sens inverse et de façon continue la série des travaux, démolitions, tracés de voies, etc., qui ont modifié progressivement l'aspect de cette cité. Mais pour retrouver les voies et monuments anciens, conservés d'ailleurs ou disparus, on se guide sur le plan général de la ville ancienne, on s'y transporte en pensée, ce qui est toujours possible à ceux qui y ont vécu[1] avant qu'on ait élargi et rebâti les vieux quartiers, et pour qui ces pans de murs restés debout, ces façades d'un autre siècle, ces tronçons de rues gardent leur signification d'autrefois[2]. Dans la ville moderne elle-même on retrouve les particularités de la ville ancienne, parce qu'on n'a d'yeux et de pensées que pour celle-ci. Ainsi, lorsque dans une société qui s'est transformée subsistent des vestiges de ce qu'elle était primitivement, ceux qui l'ont connue en son premier état peuvent aussi fixer leur attention sur ces traits anciens qui leur ouvrent l'accès d'un autre temps et d'un autre passé[3]. Il n'est guère de société où nous ayons vécu quelque temps qui ne subsiste, au moins qui n'ait laissé quelque trace d'elle-

1. (V138) dans ces vieilles rues

2. (V139) C'est ainsi que la mémoire entre d'emblée dans le temps où s'est déroulée la vie d'une société bien que...

3. (V140) Nous sommes sans doute sortis de plus d'une société avant qu'elles n'aient subi de tels changements qui lui donnent une physionomie nouvelle. Mais de telles sociétés ne sont jamais qu'apparentes parce que nous pouvons encore revivre en pensée dans ce temps d'autrefois.

même dans des groupes plus récents où nous sommes plongés : la subsistance de ces traces suffit à expliquer la permanence et la continuité du temps propre à cette société ancienne et qu'il nous soit possible à tout moment d'y repénétrer par la pensée.

Tous ces temps subsistant encore, même lorsqu'ils correspondent aux états et comme aux formes successives d'une société qui a profondément évolué, sont impénétrables l'un à l'autre. Ils subsistent d'ailleurs l'un à côté de l'autre. En effet les groupes dont les pensées sont distinctes sont étendus matériellement dans l'espace et les membres dont ils se composent entrent à la fois ou successivement dans plusieurs d'entre eux. Il n'y a pas un temps universel et unique, mais la société se décompose en une multiplicité de groupes, dont chacun a sa durée propre. Ce qui distingue ces temps collectifs, ce n'est pas que les uns s'écoulent plus vite que les autres. On ne peut même pas dire que ces temps s'écoulent, puisque chaque conscience collective peut se souvenir, et que la subsistance du temps paraît bien être une condition de la mémoire. Les événements se succèdent dans le temps, mais le temps lui-même est un cadre immobile. Seulement les temps sont plus ou moins vastes, ils permettent à la mémoire de remonter plus ou moins loin dans ce qu'on est convenu d'appeler le passé.

Plaçons-nous maintenant au point de vue des individus. Chacun est membre de plusieurs groupes, il participe[1] à plusieurs pensées sociales ; son regard plonge successivement dans plusieurs temps collectifs. C'est déjà un élément de différenciation individuelle que dans une même période, en une région de l'espace, ce n'est pas entre les mêmes courants collectifs que se partagent les consciences des divers hommes. Mais, en outre, leurs pensées remontent plus ou moins loin, plus ou moins vite dans le passé ou dans le temps de chaque groupe. C'est en ce sens que les consciences concentrent en un même intervalle des durées plus ou moins étendues : disons qu'en un même intervalle de durée sociale vécue, elles font tenir une étendue plus ou moins grande de temps repré-

1. (V141) (Il est plongé) il participe à plusieurs courants de pensée sociale

senté. Il y a bien entendu à cet égard de grandes différences entre elles.

Tout autre est l'interprétation des psychologues qui croient qu'il y a autant de durées différentes irréductibles l'une à l'autre que de consciences individuelles, parce que chacune d'elles est comme un flot de pensée qui s'écoule avec son mouvement propre. Mais d'abord le temps ne s'écoule pas : il dure, il subsiste et il le faut bien, sinon comment la mémoire pourrait-elle remonter le cours du temps ? De plus chacun de ces courants ne se présente pas comme une série unique et continue d'états successifs se déroulant plus ou moins vite, sinon comment de leur comparaison pourrait-on tirer la représentation d'un temps commun à plusieurs consciences ? En réalité si, en rapprochant plusieurs consciences individuelles, on peut replacer leurs pensées et leurs événements dans un ou plusieurs temps communs, c'est que la durée intérieure se décompose en plusieurs courants qui ont leur source dans les groupes eux-mêmes[1]. La conscience individuelle n'est que le lieu de passage de ces courants, le point de rencontre des temps collectifs.

Il est curieux que cette conception n'ait guère été envisagée jusqu'à présent par les philosophes qui ont étudié le temps. Cela tient à ce qu'on s'est toujours représenté les consciences comme isolées l'une de l'autre, et chacune enfermée en elle-même. L'expression *stream of thought*, ou encore flux ou courant psychologique, qu'on trouve dans les écrits de William James et de Henri Bergson, traduit à l'aide d'une image exacte le sentiment dont chacun de nous peut faire l'expérience lorsqu'il assiste en spectateur au déroulement de sa vie psychique. Tout paraît en effet se passer comme si, à l'intérieur de chacun de nous, nos états de conscience se succédaient comme les branches d'un courant continu, comme des vagues qui se poussent l'une l'autre. À la réflexion, cependant, on s'aperçoit qu'il en est ainsi d'une pensée qui va sans cesse de l'avant, qui passe sans cesse d'une perception à une perception, d'un état affectif à un autre, mais que le propre de la mémoire est au contraire qu'elle nous oblige à nous arrêter, à nous détourner momentanément de ce flux et, sinon à remonter

1. (V142) dont font partie les individus

le courant, du moins à nous engager dans une direction de traverse, comme si le long de cette série continue se présentaient une quantité de points qui amorcent des bifurcations. Certes, la pensée est encore active dans la mémoire : elle se déplace, elle est en mouvement. Mais ce qui est digne de remarque, c'est qu'alors, et alors seulement, on peut dire qu'elle se déplace et se meut dans le temps. Comment, sans la mémoire et en dehors des moments où l'on se souvient, aurait-on conscience d'être dans le temps et de se transporter à travers la durée ? Lorsqu'on s'absorbe dans ses impressions, lorsqu'on les suit à mesure qu'elles apparaissent puis disparaissent, on se confond sans doute avec un moment de la durée, puis avec un autre : mais comment se représenterait-on le temps lui-même, c'est-à-dire le cadre temporel qui embrasse à la fois ce moment et beaucoup d'autres ? On peut *être* dans le temps, dans le présent qui est une partie du temps, et cependant ne pas être capable de *penser* dans le temps, de se transporter par la pensée dans le passé proche ou lointain. En d'autres termes, du courant des impressions, il faut distinguer les courants de la pensée proprement dite ou de la mémoire : le premier est étroitement lié à notre corps, il ne nous fait point sortir de nous, mais il ne nous ouvre aucune perspective sur le passé ; les seconds ont leur source et la plus grande partie de leur cours dans la pensée des groupes divers auxquels nous nous rattachons. [Certes il est plus simple et peut-être plus séduisant pour notre vanité et notre orgueil d'attribuer à chacun de nous une mémoire personnelle qui serait à lui et dont lui seul aurait la clef ; un trésor contenant des richesses que lui seul pourrait contempler et de lui attribuer aussi un temps ou une durée indépendante qu'il serait libre de dilater ou de contracter à son gré.]

Si nous mettons au premier plan les groupes et leurs représentations, si nous concevons la pensée individuelle comme une série de points de vue successifs sur les pensées de ces groupes, alors nous comprendrons qu'elle puisse remonter dans le passé et y remonter plus ou moins loin suivant l'étendue des perpectives que lui offre chacun de ces points de vue sur le passé tel qu'il est représenté dans les consciences collectives auxquelles elle participe. La condition nécessaire pour qu'il en soit ainsi, c'est que

dans chacune de ces consciences, le temps passé, une certaine image du temps subsiste et s'immobilise, que le temps dure au moins dans certaines limites variables suivant les groupes. C'est là le grand paradoxe. Mais à la réflexion comment en pourrait-il être autrement ? Comment une société quelle qu'elle soit pourrait-elle exister, subsister, prendre conscience d'elle-même si elle n'embrassait point d'un regard un ensemble d'événements présents et passés, si elle n'avait pas la faculté de remonter le cours du temps, et de repasser sans cesse sur les traces qu'elle a laissées d'elle-même ? Sociétés religieuses, politiques, économiques, familles, groupes d'amis, de relations, et même réunions éphémères dans un salon, dans une salle de spectacle, dans la rue, toutes immobilisent le temps à leur manière, ou imposent à leurs membres l'illusion que pendant une certaine durée tout au moins, dans un monde qui change sans cesse, certaines zones ont acquis une stabilité et un équilibre relatifs, et que rien d'essentiel ne s'y est transformé pendant une période plus ou moins longue.

Certes, les limites jusqu'où l'on remonte ainsi dans le passé sont variables suivant les groupes, et c'est ce qui explique que les pensées individuelles suivant les moments, c'est-à-dire suivant le degré de leur participation à telle ou telle pensée collective, atteignent des souvenirs plus ou moins éloignés. [Ainsi notre pensée n'est pas un mince filet continu limité par les rives entre lesquelles s'écoulent nos impressions.] Au-delà de cette frange mouvante du temps, ou plus exactement des temps collectifs, il n'y a plus rien, car le temps des philosophes n'est qu'une forme vide. Le temps n'est réel que dans la mesure où il a un contenu, c'est-à-dire où il offre une matière d'événements[1] à la pensée. Il est limité et relatif, mais il a une pleine réalité. Il est assez large d'ailleurs pour offrir aux consciences individuelles un cadre suffisamment étoffé pour qu'elles y puissent disposer et retrouver tous leurs souvenirs.

1. (V143) d'événements, de figures, d'actes, à la pensée.

CHAPITRE 5

La mémoire collective et l'espace

Auguste Comte observait que l'équilibre mental résulte pour une bonne part, et d'abord, du fait que les objets matériels avec lesquels nous sommes en contact journalier ne changent pas ou changent peu, et nous offrent une image de permanence et de stabilité. C'est comme une société silencieuse et immobile, étrangère à notre agitation et à nos changements d'humeur, qui nous donne un sentiment d'ordre et de quiétude. Il est exact que plus d'un trouble psychique s'accompagne d'une sorte de rupture de contact entre notre pensée et les choses, d'une incapacité à reconnaître les objets familiers, si bien que nous nous trouvons perdus dans un milieu étranger et mouvant, et que tout point d'appui nous manque. En dehors même des cas pathologiques, lorsque[1] quelque événement nous oblige aussi à nous transporter dans un nouvel entourage matériel, avant que nous ne nous y soyons adaptés, nous traversons une période d'incertitude, comme si nous avions laissé derrière nous notre personnalité tout entière : tant il est vrai que les images habituelles du monde extérieur sont inséparables de notre moi.

Il ne s'agit pas seulement de la gêne que nous avons à changer nos habitudes[2]. Pourquoi s'attache-t-on aux objets ? Pourquoi désire-t-on qu'ils ne changent point, et continuent à nous tenir

1. (V144) N'est-il pas vrai que lorsqu'un changement de vie...

2. (V145) Cela ne consiste pas seulement à changer nos habitudes, nos réactions motrices mais si un tableau a disparu, un autre a pris sa place. Arrêtons-nous cependant à leur signification.

compagnie ? Écartons toute considération de commodité ou d'esthétique. Il reste que notre entourage matériel porte à la fois notre marque et celle des autres. Notre maison, nos meubles et la façon dont ils sont disposés, tout l'arrangement des pièces où nous vivons, nous rappellent notre famille et les amis que nous voyons souvent dans ce cadre. Si nous vivons seuls, la région de l'espace qui nous entoure de façon permanente et ses diverses parties ne reflètent pas seulement ce qui nous distingue de tous les autres. Notre culture et nos goûts apparents dans le choix et la disposition de ces objets s'expliquent dans une large mesure par les liens qui nous rattachent toujours à un grand nombre de sociétés, sensibles ou invisibles. On ne peut dire que les choses fassent partie de la société. Cependant meubles, ornements, tableaux, ustensiles et bibelots circulent à l'intérieur du groupe, y sont l'objet d'appréciations, de comparaisons, ouvrent à chaque instant des aperçus sur les directions nouvelles de la mode et du goût, et aussi nous rappellent les coutumes et distinctions sociales anciennes. Dans un magasin d'antiquités, toutes les époques et toutes les classes s'affrontent ainsi, dans les membres épars et hors d'usage des mobiliers dispersés ; et certes, l'on se demande : à quelle personne ont pu appartenir ce fauteuil, ces tapisseries, ce nécessaire, cette coupe ? mais on songe en même temps (et c'est au fond la même chose) au monde qui se reconnaissait en tout cela, comme si le style d'un mobilier, le goût d'un aménagement étaient pour lui l'équivalent d'un langage qu'il comprenait. Lorsque Balzac[1] décrit une pension de famille, la maison d'un avare, et Dickens, l'étude d'un notaire, ces tableaux[2] nous permettent déjà de pressentir à quelle espèce ou catégorie sociale appartiennent les hommes qui vivent dans un tel cadre. Ce n'est pas une simple harmonie et correspondance physique entre l'aspect des lieux et des gens. Mais chaque objet rencontré, et la place qu'il occupe dans l'ensemble nous rappellent une manière d'être commune à beaucoup d'hommes, et lorsqu'on analyse cet assemblage, qu'on attire notre attention sur chacune de ses parties, c'est comme si l'on disséquait une pensée où se confondent les apports d'une quantité de groupes.

1. (V146) Pourquoi dans les romans de Balzac la description des murs, de l'aspect inter... (des fenêtres d'une pension de famille à Paris). (Dès qu'on lit la description de l'aspect extérieur dans la *Maison du chat qui pelote*) dès qu'on évoque l'aspect de la pension de famille, lorsque Balzac dans ses romans décrit l'aspect des intérieurs où il nous introduit.

2. (V147) ces tableaux nous paraissent pittoresques parce qu'ils nous permettent

De fait, les formes des objets qui nous entourent ont bien cette signification. Nous n'avions pas tort de dire qu'ils sont autour de nous comme une société muette et immobile. S'ils ne parlent pas, nous les comprenons cependant, puisqu'ils ont un sens que nous déchiffrons familièrement. Immobiles, ils ne le sont qu'en apparence, puisque les préférences et habitudes sociales se transforment, et si l'on se lasse d'un meuble ou d'une chambre, c'est comme si les objets eux-mêmes vieillissaient. Il est vrai que, pendant des périodes de temps assez longues, c'est l'impression d'immobilité qui prédomine, et qui s'explique à la fois par la nature inerte des choses physiques et par la stabilité relative des groupes sociaux. Il serait exagéré de prétendre que les déménagements ou changements de lieu, et les modifications importantes introduites à certaines dates dans l'installation et l'ameublement d'un appartement, marquent autant d'époques dans l'histoire de la famille. La stabilité du logement et de son aspect intérieur n'en impose pas moins au groupe lui-même l'image apaisante de sa continuité. Des années de vie commune écoulées dans un cadre à ce point uniforme se distinguent mal l'une de l'autre, et l'on en vient à douter que beaucoup de temps ait passé, et qu'on ait changé grandement dans l'intervalle. Ce n'est pas entièrement inexact. Lorsqu'un groupe est inséré dans une partie de l'espace, il la transforme à son image, mais en même temps il se plie et s'adapte à des choses matérielles qui lui résistent. Il s'enferme dans le cadre qu'il a construit. L'image du milieu extérieur et des rapports stables qu'il entretient avec lui passe au premier plan de l'idée qu'il se fait de lui-même. Elle pénètre tous les éléments de sa conscience, ralentit et règle son évolution. L'image des choses participe à l'inertie de celles-ci. Ce n'est pas l'individu isolé, c'est l'individu en tant qu'il est membre du groupe, c'est le groupe lui-même qui, de cette manière, demeure soumis à l'influence de la nature matérielle et participe de son équilibre. Alors même qu'on pourrait croire qu'il en

est autrement, quand les membres d'un groupe sont dispersés et ne retrouvent rien, dans leur nouvel entourage matériel, qui leur rappelle la maison et les chambres qu'ils ont quittées, s'ils[1] restent unis à travers l'espace, c'est qu'ils pensent à cette maison et à ces chambres. Quand on dispersait les Messieurs et les religieuses de Port-Royal, rien n'était fait tant que l'on n'avait pas rasé les bâtiments de l'abbaye, et que n'avaient pas disparu ceux qui en conservaient le souvenir.

Ainsi s'explique que les images spatiales jouent un tel rôle dans la mémoire collective. Le lieu occupé par un groupe n'est pas comme un tableau noir sur lequel on écrit puis on efface des chiffres et des figures. Comment l'image du tableau rappellerait-elle ce qu'on y a tracé, puisque le tableau est indifférent aux chiffres, et que, sur un même tableau, on peut reproduire toutes les figures qu'on veut ? Non. Mais le lieu a reçu l'empreinte du groupe, et réciproquement. Alors, toutes les démarches du groupe peuvent se traduire en termes spatiaux, et le lieu occupé par lui n'est que la réunion de tous les termes. Chaque aspect, chaque détail de ce lieu a lui-même un sens qui n'est intelligible que pour les membres du groupe, parce que toutes les parties de l'espace qu'il a occupées correspondent à autant d'aspects différents de la structure et de la vie de leur société, au moins à ce qu'il y a eu en elle de plus stable. Certes, les événements exceptionnels se replacent aussi dans ce cadre spatial, mais parce qu'à leur occasion le groupe a pris conscience avec plus d'intensité de ce qu'il était depuis longtemps et jusqu'à ce moment, et que les liens qui le rattachaient au lieu lui sont apparus avec plus de netteté au moment où ils allaient se briser. Mais[2] un événement vraiment grave entraîne toujours un changement des rapports du groupe avec le lieu, soit qu'il modifie le groupe dans son étendue, par exemple

1. (V148) s'ils conservent cependant le sentiment...

2. (V149) Si l'événement était vraiment grave, une mort, un mariage qui font sortir un membre du groupe, un changement du rapport de ce groupe avec le dehors qui l'oblige soit à changer de résidence, dans la période qui suivra tout se passera comme si le groupe n'occupait plus exactement le même lieu

une mort, ou un mariage, soit qu'il modifie le lieu[1], que la famille s'enrichisse ou s'appauvrisse, que le père de famille soit appelé à un autre poste ou passe à une autre occupation. À partir de ce moment, ce ne sera plus exactement le même groupe, ni la même mémoire collective ; mais, en même temps, l'entourage matériel non plus ne sera plus le même.

Les divers quartiers, à l'intérieur d'une ville, et les maisons, à l'intérieur d'un quartier, ont un emplacement fixe et sont aussi attachés au sol que les arbres et les rochers, une colline ou un plateau. Il en résulte que le groupe urbain n'a pas l'impression de changer tant que l'aspect des rues et des bâtiments demeure identique, et qu'il est peu de formations sociales à la fois plus stables et mieux assurées de durer. Paris et Rome, par exemple, malgré les guerres, les révolutions, les crises, semblent avoir traversé les siècles sans que la continuité de leur vie ait été un seul moment interrompue. Le corps[2] national peut être en proie aux convulsions les plus violentes. Le citoyen descend dans la rue, lit les nouvelles, se mêle aux groupes où on les discute ; il faut que les jeunes gens courent à la frontière ; il faut payer de lourdes taxes ; une partie des habitants se dresse contre l'autre, et c'est un épisode d'une lutte politique qui se poursuit dans le pays tout entier. Mais toute cette agitation se développe dans un décor familier, et qui ne paraît pas en être affecté. Est-ce le contraste entre l'impassibilité des pierres et le trouble auquel ils sont livrés, qui[3] les persuade qu'après tout rien n'est perdu, puisque les murs et les maisons restent debout ? Il faut plutôt considérer que les habitants[4] se trouvent[5] porter une attention très inégale à ce que nous appelons l'aspect matériel de la cité, mais que le plus grand nombre sans doute seraient bien plus sensibles à la disparition d'une telle

1. (V150) par exemple le père de famille change (le changement de situation)...

2. (V151) le groupe national

3. (V152) qui calme et refroidit

4. (V153) les habitants de la ville

5. (V154) se trouvent dans une dépendance très inégale

rue, de tel bâtiment, de telle maison[1], qu'aux événements nationaux, religieux, politiques, les plus graves. C'est pourquoi l'effet des bouleversements, qui ébranlent la société sans altérer la physionomie de la cité, s'amortit lorsqu'on passe à ces catégories du peuple qui tiennent de plus près aux pierres qu'aux hommes : par exemple le cordonnier à son échoppe, l'artisan à son atelier, le marchand à la boutique, à l'emplacement du marché où on le trouve d'ordinaire, le promeneur aux rues qu'il traverse, aux balustrades[2] des quais où il flâne, aux terrasses des jardins, les enfants au coin de la place, où ils jouent, le vieillard au mur exposé au soleil, au banc de pierre, le mendiant à la borne auprès de laquelle il est accroupi. Ainsi, non seulement les maisons et les murailles, mais toute la partie du groupe qui est sans cesse en contact avec elles, et qui confond da vie et celle de ces choses, demeure impassible, parce qu'elle ne s'intéresse pas à ce qui se passe en réalité hors de son cercle le plus proche et au-delà de son horizon le plus immédiat. Le groupe s'aperçoit donc qu'une partie de lui-même reste indifférente[3] à ses passions, ses espoirs, ses paniques : et cette passivité des hommes renforce l'impression qui résultait de l'immobilité des choses. Mais il en est de même des secousses qui ébranlent tel groupe plus limité, fondé sur les liens du sang, de l'amitié, de l'amour, deuils, ruptures, jeu des passions et des intérêts, etc. Alors qu'on est sous le coup d'un ébranlement, de ce genre, qu'on sorte, qu'on parcoure les rues : on s'étonne que la vie autour de nous continue comme si de rien n'était, que des visages joyeux se montrent aux fenêtres, que des propos s'échangent entre les passants arrêtés à un carrefour, les acheteurs et les marchands sur le pas de la porte des boutiques, alors que nous, notre famille, nos amis sentons passer un vent de catastrophe. C'est que nous, et ceux qui nous tiennent de près, ne représentons que quelques unités dans cette multitude. Certes, chacun de ceux que je rencontrais, pris à part, replacé dans sa famille et dans le petit groupe de ses amis, serait capable de sympathiser avec moi, si je lui découvrais mon chagrin ou mes soucis. Mais les hommes, pris dans les courants qui suivent les rues, soit qu'ils se présentent comme une foule[1], soit qu'ils se dispersent et semblent mutuellement se fuir et s'éviter, ressemblent à des parties de matière serrées l'une contre l'autre, ou en mouvement, et qui obéissent en partie aux lois de la nature inerte. Ainsi s'explique leur insensibilité apparente, que nous leur reprocherions à tort, comme à la nature son indifférence, parce que, si elle[2] nous blesse, elle contribue cependant à nous calmer, elle nous remet d'aplomb en nous replaçant nous-même un moment sous l'influence du monde et des forces physiques.

1. (V155) (c'est-à-dire) et à toute cause permanente
2. (V156) aux rebords des quais
3. (V157) indifférente à la crise qui paraissait devoir l'entraîner en quelque abime et qui était ressentie intensément... l'agitation...

Pour bien saisir ce genre d'influence qu'exercent les divers emplacements d'une ville sur les groupes qui s'y sont lentement adaptés, il faudrait dans une grande ville moderne, observer surtout les quartiers anciens, ou les régions relativement isolées d'où leurs habitants ne s'éloignent que pour aller à leur travail et qui forment comme de petits mondes fermés, ou encore, même dans les parties neuves de la cité, ces rues et boulevards peuplés surtout d'ouvriers[3] et où ceux-ci se retrouvent chez eux, parce qu'entre le logement et la rue il y a de perpétuels échanges, et que les relations de voisinage s'y multiplient. Mais c'est dans les villes plus petites, un peu à l'écart des grands courants[4], ou dans celles des pays orientaux, où la vie est encore réglée et rythmée comme elle l'était chez nous il y a un ou deux siècles, que les traditions locales sont le plus stables, et que le groupe urbain apparaît le mieux tel qu'il est ailleurs à un moindre degré, c'est-à-dire comme un corps social qui, dans ses divisions et sa structure, (porte l'empreinte) reproduit la configuration matérielle de la ville où il est enfermé. Sans doute la différenciation d'une cité résulte à l'origine d'une diversité de fonctions et de coutumes sociales ; mais, tandis que le groupe évolue, la cité, dans son aspect extérieur, change plus lentement. Les habitudes locales résistent aux forces qui tendent à les transformer, et cette résistance permet le mieux d'apercevoir à quel point, en

1. (V158) une foule compacte
2. (V159) si cette inertie nous blesse
3. (V160) qui donnent à tel point l'impression...
4. (V161) des grands courants de la vie moderne

de tels groupes, la mémoire collective prend son point d'appui sur des images spatiales. En effet, les villes se transforment au cours de l'histoire. Souvent, à la suite de sièges, d'une occupation militaire, de l'invasion de bandes pillardes, des quartiers entiers sont détruits, et ne subsistent plus qu'à l'état de ruines. L'incendie y fait des coupes sombres. De vieilles maisons[1] se délabrent lentement. Des rues autrefois habitées par des riches sont envahies par une population misérable et changent d'aspect. Des travaux d'édilité, des tracés de voies nouvelles entraînent bien des démolitions et des constructions : les plans se superposent les uns aux autres. Des faubourgs qui se sont développés autour de l'enceinte lui sont rattachés. Le centre de la ville se déplace. Les quartiers anciens, encerclés par de hautes bâtisses neuves, semblent perpétuer le spectacle de la vie d'autrefois. Mais ce n'est qu'une image de vétusté, et il n'est pas sûr que leurs anciens habitants, s'ils reparaissaient, le reconnaîtraient.

Si, entre les maisons, les rues, et les groupes de leurs habitants, il n'y avait qu'une relation tout accidentelle et de courte durée, les hommes pourraient détruire leurs maisons, leur quartier, leur ville, en reconstruire, sur le même emplacement, une autre, suivant un plan différent ; mais si les pierres se laissent transporter, il n'est pas aussi facile de modifier les rapports qui se sont établis entre les pierres et les hommes. Lorsqu'un groupe humain vit longtemps en un emplacement adapté à ses habitudes, non seulement ses mouvements, mais ses pensées aussi se règlent sur la succession des images matérielles qui lui représentent les objets extérieurs. Supprimez, maintenant, supprimez partiellement ou modifiez dans leur direction, leur orientation, leur forme, leur aspect, ces maisons, ces rues, ces passages, ou changez seulement la place qu'ils occupent l'un par rapport à l'autre. Les pierres et les matériaux ne vous résisteront pas. Mais les groupes résisteront, et, en eux, c'est à la résistance même sinon des pierres, du moins de leurs arrangements anciens que vous vous heurterez. Sans doute, cette disposition antérieure a été autrefois l'œuvre d'un groupe. Ce qu'un groupe a fait, un autre peut le défaire. Mais le dessein des hommes

1. (V162) Des maisons et de rues entières s'écroulent

anciens a pris corps dans un arrangement matériel, c'est-à-dire dans une chose, et la force de la tradition locale lui vient de la chose, dont elle était l'image. Tant il est vrai que, par toute une partie d'eux-mêmes, les groupes imitent la passivité de la matière inerte.

Pour que cette résistance se manifeste, il faut qu'elle émane[1] d'un groupe. Ne nous y trompons pas en effet. Certes, il est inévitable que les transformations d'une ville et la simple démolition d'une maison gênent quelques individus dans leurs habitudes, les troublent et les déconcertent. Le mendiant, l'aveugle cherche en tâtonnant l'encoignure où il attendait les passants. Le promeneur regrette l'allée d'arbres où il allait prendre le frais, et s'afflige de voir disparaître plus d'un aspect pittoresque qui l'attachait à ce quartier. Tel habitant pour qui ces vieux murs, ces maisons décrépies, ces passages obscurs et ces impasses faisaient partie de son petit univers, et dont bien des souvenirs se rattachent à ces images maintenant à jamais effacées, sent que toute une partie de lui-même est morte avec ces choses, et regrette qu'elles n'aient pas duré au moins aussi longtemps qu'il lui reste à vivre. De tels regrets ou de tels malaises individuels sont sans effet parce qu'ils ne touchent pas la collectivité. Un groupe, au contraire, ne se contente pas de manifester qu'il souffre, de s'indigner et de protester sur le moment. Il résiste de toute la force de ses traditions, et cette résistance n'est pas sans effets. Il cherche et il réussit en partie à retrouver son équilibre ancien dans les conditions nouvelles. Il essaie de se maintenir ou de se reformer dans un quartier ou dans une rue qui ne sont plus faits pour lui, mais sur l'emplacement qui était le sien. Pendant longtemps, de vieilles familles aristocratiques, un ancien patriciat urbain n'abandonnent pas volontiers le quartier où jusqu'à présent et depuis un temps immémorial ils avaient fixé leur résidence, malgré que la solitude se fasse autour d'eux et que de nouveaux quartiers riches se développent sur d'autres points, avec des voies plus larges, des parcs à proximité, plus d'air, plus d'animation, et un aspect plus moderne. Mais la popula-

1. (V163) il faut qu'elle prenne la forme

tion pauvre non plus ne se laisse pas déplacer sans résistance, sans des retours offensifs et, même quand elle cède, sans laisser derrière elle bien des parties d'elle-même. Derrière les façades nouvelles, aux abords d'avenues bordées de maisons riches récemment bâties, dans les cours, dans les allées, dans les ruelles des environs, la vie populaire d'autrefois s'abrite et ne recule que pas à pas. C'est ainsi qu'au milieu des quartiers neufs on est surpris de rencontrer des îlots archaïques. C'est un fait bien curieux que l'on voit reparaître, même après un intervalle où rien n'en semblait subsister, en des quartiers entièrement transformés et où l'on croyait qu'ils n'avaient plus leur place, les établissements de plaisir, les petits théâtres, les bourses plus ou moins occultes, les magasins de revendeurs, etc. Il en est ainsi, surtout de métiers, des négoces, et de tous les modes d'activité un peu anciens, qui n'ont guère leur place dans les cités modernes. Ils subsistent en vertu de la force acquise, et disparaîtraient sans doute s'ils ne s'attachaient pas obstinément aux lieux qui leur étaient autrefois réservés. On trouve de petits commerces qui ne parviennent à s'achalander que parce que, de temps immémorial, ils se confondent avec un emplacement qui les désigne à l'attention du public. Il y a de vieux hôtels qui datent du temps des diligences, où l'on descend encore simplement parce qu'ils sont en un endroit qui se détache toujours dans la mémoire des habitants. Toutes ces survivances et ces routines ne peuvent s'expliquer que par une sorte d'automatisme collectif, une raideur persistante de la pensée dans certains milieux de commerçants et de clients. Si ces groupes ne s'adaptent pas plus vite, si, en bien des circonstances, ils font preuve d'une extraordinaire faculté d'inadaptation, c'est qu'ils ont autrefois dessiné leurs limites et déterminé leurs réactions par rapport à une configuration donnée du milieu extérieur, jusqu'à devenir partie intégrante des murailles où ils adossaient leurs échoppes, des piliers qui les encadraient, des voûtes qui les abritaient. Pour eux, perdre leur place au recoin de telle rue, à l'ombre de tel mur, ou de telle église, ce serait perdre l'appui d'une tradition qui les recommande, c'est-à-dire leur unique raison d'être. Ainsi s'explique que des édifices abattus, des voies effacées, longtemps subsistent quelques vestiges matériels, quand ce ne serait que l'appellation traditionnelle

d'une rue, d'une place, ou l'enseigne d'un magasin : « à l'ancienne poste », « à l'ancienne porte de France », etc.

Les groupes dont nous avons parlé jusqu'ici sont liés naturellement à un lieu, parce que c'est le fait d'être rapprochés dans l'espace qui crée entre leurs membres des rapports sociaux : une famille, un ménage peut être défini extérieurement comme l'ensemble des personnes qui vivent dans la même maison, le même appartement, et, comme on dit dans les recensements, sous la même clef. Si les habitants d'une ville ou d'un quartier forment une petite société, c'est qu'ils sont réunis dans une même région de l'espace. Il va sans dire que ce n'est là qu'une condition de l'existence de ces groupes, mais une condition essentielle et bien apparente. Il n'en est plus tout à fait de même des autres formations sociales [1]. On peut même dire que la plupart d'entre elles tendent à détacher les hommes de l'espace, puisqu'elles font abstraction du lieu qu'ils occupent, et ne considèrent en eux que des qualités d'un autre ordre. Les liens de parenté eux-mêmes ne se réduisent pas à la cohabitation, et le groupe urbain est autre chose qu'une somme d'individus juxtaposés. Les rapports juridiques sont fondés sur ce que les hommes ont des droits et peuvent contracter des obligations qui, au moins dans nos sociétés, ne paraissent pas subordonnées à leur position dans le milieu extérieur. Les groupes économiques résultent de la place des hommes non dans l'espace, mais dans la production, c'est-à-dire d'une diversité de fonctions, et aussi des modes divers de rémunération, de la distribution des biens ; sur le plan économique, les hommes sont distingués et rapprochés suivant des qualités attachées à la personne et non au lieu. À plus forte raison en est-il de même des sociétés religieuses : elles reposent sur une communauté de croyances qui ont pour objet des êtres immatériels ; ces associations établissent entre leurs membres des liens invisibles, et s'intéressent surtout à l'homme intérieur.

1. (V164) Certes (puisque toute société) toute société puisqu'elle s'établit entre des hommes (qui occupent diverses parties de l'espace) dont chacun d'eux se trouve toujours en quelque endroit peut être située elle-même en une région, suppose entre ses membres des rapports de proximité

Tous ces groupes se superposent aux sociétés locales. Loin de se confondre avec elles, elles les décomposent suivant des règles sans rapport avec la configuration de l'espace. C'est pourquoi il ne suffit pas de considérer que des hommes sont rassemblés en un même lieu, et de garder dans sa mémoire l'image de ce lieu, pour découvrir et se rappeler à quelles sociétés ils se rattachent.

Cependant, lorsqu'on passe en revue très brièvement, comme nous venons de le faire, les formations collectives les plus importantes qui se distinguent des groupes locaux étudiés auparavant, on s'aperçoit qu'il est difficile de les décrire en écartant toute image spatiale. Cette difficulté est d'autant plus grande qu'on remonte plus loin dans le passé. Nous disions que les *groupes juridiques* peuvent être définis par les droits et les obligations de leurs membres. Mais nous savons que le serf était autrefois attaché à la glèbe, et que, pour un vilain des champs, la seule manière d'échapper à la condition servile était de se faire admettre dans une communauté urbaine. La condition juridique d'un homme résultait donc de l'emplacement où il habitait, à la campagne ou dans un bourg. Le régime auquel étaient soumises les diverses parties de la terre n'était d'ailleurs pas le même et, d'autre part, les chartes des différentes communes ne leur garantissaient pas les mêmes privilèges. On a dit que le Moyen Âge, c'était l'âge des particularités, et, en effet, il y avait alors une quantité de régimes qui différaient suivant le lieu, si bien que, sachant où se trouvait l'habitation d'un homme, les autres et lui-même étaient informés en même temps de son statut. Il n'est pas possible de décrire le fonctionnement de la justice et tout le système des taxes, avant ce qu'on appelle les temps modernes, sans descendre dans le détail des subdivisions territoriales[1] : c'est que chaque province, en Angleterre chaque comté, chaque bourg a eu longtemps son régime juridique et ses coutumes propres. Dès cette époque, les tribunaux du roi, par exemple, tendent à supplanter les cours de manoirs en Angleterre et, en France, depuis la Révolution, tous les citoyens

1. (V165) Aujourd'hui ces différences locales ont...

sont égaux devant les tribunaux et devant l'impôt. D'où plus d'uniformité à présent et les diverses parties d'un pays ne représentent plus autant de régimes juridiques distincts. Mais la pensée collective ne considère par les lois, abstraction faite des conditions locales où elles s'appliquent. Elle s'attache plutôt à ces conditions. Or, elles sont très diverses, parce qu'en uniformisant les règles, on n'a pas pu rendre uniforme la condition des terres et la situation des personnes. C'est pourquoi, d'abord, à la campagne, une différence de situation dans l'espace conserve quelque signification juridique. Dans l'esprit de tel notaire de campagne ou d'un maire de village, les prés, les champs, les bois, les fermes, les maisons évoquent les droits de propriété, les contrats de vente, les servitudes, les hypothèques, les baux, les lotissements, c'est-à-dire toute une série d'actes et de situations juridiques que l'image pure et simple de cette terre, telle qu'elle apparaît à un étranger, ne contient pas, mais qui s'y superposent dans la mémoire juridique du groupe paysan. Ces souvenirs sont attachés aux différentes parties du sol. S'ils s'appuient l'un sur l'autre, c'est que les parcelles auxquelles ils se rapportent sont juxtaposées. Si les souvenirs se conservent, dans la pensée du groupe, c'est qu'il reste établi sur le sol, c'est que l'image du sol dure matériellement hors de lui ; et qu'il peut à chaque instant la ressaisir.

Il est vrai qu'à la campagne toutes les négociations et tous les engagements se terminent à la terre. Dans une ville, la pensée juridique du groupe se distribue à travers d'autres cadres matériels, se répand sur d'autres objets visibles. Mais ici, encore, un notaire, ou un commissaire-priseur sont amenés, à l'occasion des personnes dont ils prennent en main les intérêts, ou bien au nom desquelles ils effectuent des transmissions de droits, à songer aux choses auxquelles se rapportent ces intérêts ou ces droits[1]. Il se peut que ces objets s'éloignent et ne tombent plus sous leurs yeux, lorsque les clients sont sortis de l'étude, ou que la vente à l'enchère est terminée : mais le notaire se rappellera l'emplacement de l'immeuble qui a été vendu, constitué en dot, légué. Le commissaire-priseur attachera le souvenir des mises à prix, des enchères et des

1. (V166) et comme ces choses subsistent dans l'espace

adjudications à tel meuble ou telle œuvre d'art qu'il ne reverra pas, mais qui rentre dans une catégorie d'objets du même ordre : or ceux-ci lui sont toujours présents, puisqu'il en passe sans cesse sous ses yeux.

Sans doute n'en est-il plus de même des tractations qui portent sur des services, et aussi de toutes les opérations de bourse et de banque[1]. Travaux d'un ouvrier, occupations d'un employé, soins d'un docteur, assistance d'un avocat, etc., ne sont pas des objets qui occupent un emplacement défini et stable dans l'espace. Quant aux valeurs que représentent des titres ou des dépôts, quant aux créances et aux dettes, nous ne les situons point dans un lieu : nous sommes ici dans le monde de l'argent et des tractations monétaires, où l'on fait abstraction des objets particuliers, et ce qu'on acquiert ou ce qu'on donne, c'est toujours simplement la faculté d'acquérir ou de céder n'importe quoi. Pourtant, c'est bien en un endroit que les services sont rendus et les travaux exécutés : le travail ou le service ne garde sa valeur, pour le patron qui l'achète, qu'à la condition d'être utilisé en tel lieu, dans tel bureau, dans telle usine. Lorsqu'un conseiller prud'homme ou un secrétaire de syndicat passe devant une usine ou se représente l'emplacement qu'elle occupe, cette image n'est qu'une partie d'un cadre local plus étendu, qui comprend toutes les usines dont les ouvriers ou les patrons sont exposés à s'adresser à lui[2] et qui lui permet de retrouver le souvenir des contrats de salaire, de leurs modalités, des conflits auxquels ils ont donné lieu, et aussi de toutes les lois, règles et des coutumes locales ou professionnelles qui définissent la situation et les droits réciproques des employés et des employeurs. Quant aux opérations financières ou bancaires, elles se placent dans le cadre local des établissements de crédit où nous avons dû aller pour mettre notre signature au bas d'ordres, recevoir ou verser des fonds : sans doute, l'image de la banque ne nous

1. (V167) C'est-à-dire de tout un ordre (d'autres) de rapports juridiques (qui semblent être dégagés) (que nous transportons en apparence hors du monde) qui ne porte...

2. (V168) il replace dans ce cadre et distribue entre ses parties divers souvenirs. C'est en s'aidant de ces cadres

rappelle qu'un nombre restreint d'opérations précises et, plutôt, un ordre régulier de démarches qui ne se distinguent guère et dont nous ne gardons qu'une notion générale. Mais c'est bien là, d'ordinaire, tout le contenu d'un tel genre de mémoire, qui ne s'étend guère qu'au passé proche. Notaire, maire, commissaire-priseur, conseiller prud'homme, secrétaire de syndicat : nous avons choisi telles personnes, à titre d'exemples, parce que c'est en elles que la mémoire des rapports de droit et des actes juridiques qui se rattachent à leur fonction doit acquérir le plus d'étendue et de distinction ; mais ils représentent un foyer de cette mémoire qui est elle-même collective, et s'étend à tout le groupe juridique, communauté paysanne, communauté d'achat et de vente, communauté d'échange de services, etc. Il suffisait d'établir que cette mémoire s'appuie sur l'image de certains lieux[1] chez ceux en qui elle prend le mieux corps, pour qu'on puisse présumer qu'il en est de même[2] de tous les membres du groupe. Les divers objets et les situations différentes de l'espace ont, à leurs yeux, une signification au regard des droits et obligations qui s'y rattachent, et c'est pourquoi, ne sortant pas[3] de tel cercle matériel, ils restent enfermés du même coup dans un monde défini de rapports juridiques, formés dans le passé, mais qui leur demeurent toujours présents[4].

1. (V169) sous ses formes les plus accentuées de chez ceux

2. (V170) à un degré moindre mais toujours

3. (V171) ne sortant pas de cet espace ou de ce groupe d'objets

4. (V172) dans le passé également (les groupes économiques étaient localement définis), les fonctions économiques de toute nature étaient exercées par des sociétés séparées l'une de l'autre dans l'espace. Il suffit de se promener dans les villes anciennes et de lire les noms des rues : rue des Tanneurs, rue des Bouchers, etc., (la position) la profession et le niveau social étaient liés au fait d'habiter en un lieu défini. Aujourd'hui encore, à la campagne, la maison, la ferme est à la fois l'endroit où l'on habite et le centre de l'exploitation lorsqu'un paysan pense à son travail ou au revenu de sa terre toutes ses réflexions se meuvent autour de la partie du sol où lui et les siens sont installés.

On pourrait raisonner de même à propos de beaucoup d'autres espèces de sociétés. Par exemple il n'est pas nécessaire d'aller à la campagne pour y trouver que la ferme est à la fois l'habitation et le bâtiment dans lequel, ou autour et en vue duquel, on travaille, non plus que de se promener dans les villes anciennes et d'y lire le nom des rues : rue des Tanneurs, rue des Orfèvres, pour évoquer un temps où les professions se groupaient localement. Dans nos sociétés modernes, les lieux de travail se différencient nettement de maisons où l'on habite et comme l'atelier, le bureau et le magasin encadrent quotidiennement les équipes ou ensembles d'hommes qui y accomplissent leur tâche, c'est bien sur un fond spatial que se dessinent ces petits groupes économiques. De même, dans les grandes villes, les quartiers se différencient suivant la prédominance plus ou moins accusée de telle sorte de profession ou d'industrie, de tel degré de pauvreté ou de richesse. Ainsi se déroulent, devant les yeux du promeneur, toutes les nuances des conditions, et il n'est guère de paysage urbain sur lequel telle ou telle classe sociale n'ait mis sa marque.

Quant aux religions, elle sont solidement installées sur le sol, non seulement parce que c'est là une condition qui s'impose à tous les hommes et à tous les groupes ; mais une société de fidèles est conduite à distribuer entre les diverses parties de l'espace le plus grand nombre des idées et images qui entretiennent sa pensée. Il y a des lieux consacrés, il y en a d'autres qui évoquent des souvenirs religieux, il y a des endroits profanes, certains qui sont peuplés d'ennemis de Dieu, où il faut fermer ses yeux et ses oreilles, certains sur lesquels pèse une malédiction. Aujourd'hui, dans une vieille église, ou dans le cloître d'un couvent, nous marchons distraitement sur les dalles qui marquent l'emplacement des tombeaux, et n'essayons pas de déchiffrer les caractères gravés dans la pierre, sur le sol ou au mur des sanctuaires. De telles inscriptions s'offraient sans cesse aux regards de ceux qui s'enfermaient dans ce cloître, qui faisaient de longues stations dans cette église, et par ces pierres funéraires, ainsi que par les autels, statues, tableaux consacrés à des saints, l'espace qui entourait les fidèles, et au sein duquel ils séjournaient, se pénétrait d'une signification religieuse. Nous nous ferions une idée bien inexacte de la façon dont se disposaient dans leur mémoire les souvenirs des cérémonies, des prières et de tous les actes, de toutes les pensées qui remplissent une vie dévote, si nous[1] ne savions que chacun d'eux trouvait place dans quelque partie de cet espace.

Ainsi, il n'est point de mémoire collective qui ne se déroule dans un cadre spatial. Or, l'espace est une réalité qui dure : nos impressions se chassent l'une l'autre, rien ne demeure dans notre esprit, et l'on ne comprendrait pas que nous puissions ressaisir le passé s'il ne se conservait pas en effet dans le milieu matériel qui nous entoure. C'est sur l'espace, sur notre espace, — celui que nous occupons, où nous repassons souvent, où nous avons toujours accès, et qu'en tout cas notre imagination ou notre pensée est à chaque moment capable de reconstruire — qu'il[2] faut tourner notre attention ; c'est là que notre pensée doit se fixer, pour que reparaisse telle ou telle catégorie de souvenirs.

On dira qu'il n'y a pas, en effet, de groupe, ni de genre d'activité collective, qui n'ait quelque relation avec un lieu, c'est-à-dire avec une partie de l'espace, mais que cela est loin de suffire à expliquer que, se représentant l'image du lieu, on soit conduit à penser à telle démarche du groupe qui lui a été associée. Tout tableau en effet a un cadre, mais il n'y a aucune relation nécessaire et étroite entre l'un et l'autre, et celui-là ne peut évoquer celui-ci. Cette objection serait valable si, par espace, on entendait seulement l'espace physique, c'est-à-dire l'ensemble des formes et des couleurs tel que nous le percevons autour de nous. Mais est-ce bien là une donnée primitive ? Est-ce bien ainsi que nous percevons le milieu extérieur ordinairement et le plus souvent ? Il est difficile de savoir ce que serait l'espace pour un homme réellement isolé, qui ne ferait ou n'aurait fait partie d'aucune société. Demandons-nous seulement dans quelles conditions nous devrions nous placer si

1. (V173) si nous ne connaissions pas les images matérielles
2. (V174) avec l'aide des sens et de la perception que notre pensée suivant qu'elle adopte le point de vue de tel ou tel groupe (trouve les moyens de rentrer) se retrouve en contact avec tel ou tel groupe dont elle a fait partie

nous voulions n'apercevoir que les qualités physiques et sensibles des choses. Il nous faudrait dégager les objets d'une quantité de relations qui s'imposent à notre pensée, et qui correspondent à autant de points de vue différents, c'est-à-dire nous dégager nous-mêmes de tous les groupes dont nous faisons partie, qui établissent entre eux de telles relations, et les envisagent de tels points de vue. Nous n'y réussirions d'ailleurs qu'en adoptant l'attitude d'un groupe défini , celle des physiciens, ou celle des artistes, que nous prétendions fixer notre attention sur certaines propriétés abstraites de la matière, ou sur les lignes et les nuances des figures et des paysages. Quand nous sortons d'une galerie de peinture[1] et que nous nous retrouvons sur le quai d'une rivière, à l'entrée d'un parc, ou dans l'animation de la rue, nous subissons encore l'impulsion de la société des peintres [(des peintres) qui suffit quelque temps à nous soustraire aux influences (à nous) maintenir en dehors des groupes,] et nous voyons les choses non pas telles qu'elles sont, mais telles qu'elles apparaissent à ceux qui s'efforcent seulement d'en reproduire l'image. Il n'y a, en réalité, rien de moins naturel. Certes, dans l'espace des savants et des peintres, les souvenirs qui intéressent les autres groupes ne peuvent prendre place et se conserver. Il n'en saurait être autrement puisque l'espace des savants et des peintres est construit par élimination des autres espaces. Mais cela ne prouve pas que ceux-ci n'ont pas autant de réalité que celui-là. [C'est là remarquons-le en passant un problème qui n'est pas nouveau et qui n'a pas cessé de préoccuper les philosophes. Malebranche cherchait à expliquer comment nous voyons les objets particuliers en Dieu. C'est disait-il par l'application que Dieu fait à notre esprit de l'étendue intelligible infinie en mille manières différentes. En d'autres termes l'étendue contient toutes les figures. Donc il suffit que nous nous représentions l'étendue pour que toutes ces figures nous soient données, pour que nous puissions y découvrir et y reconnaître n'importe quelle figure. Autant dire, répondait Arnauld, qu'il suffit de me donner un grand bloc de marbre pour que j'y découpe et que j'y reconnaisse la figure de saint Augustin. Mais n'est-ce pas supposer que je la connais déjà et, comment peut-on soutenir qu'elle y est enfermée ou conservée ? De même l'espace contient bien tous les souvenirs d'événements et de formes qui y ont pris place. Mais comment les y retrouverai-je (comment les y replacerai-je ?) s'ils ne sont pas déjà dans mon esprit ? Mais si je les possède déjà, je n'ai plus besoin de les chercher hors de moi. Examinons maintenant l'objection d'Arnauld. Elle serait valable si l'on admettait, comme on le fait souvent, que l'espace des géomètres est entièrement vide, et si, d'autre part, on prétendait y retrouver une figure concrète qui n'est pas de celles dont les géomètres s'occupent d'ordinaire. Il n'y a certes, pas en géométrie, de figure qui s'appelle la figure de saint Augustin, mais d'autre part considérons la société des géomètres : ils s'intéressent exclusivement aux propriétés de l'espace, c'est-à-dire à ses déterminations, aux différentes manières dont on peut le découper, aux constructions qu'on y peut imaginer. Il faut considérer l'espace des géomètres dans ses rapports avec cette société d'esprits et l'on s'apercevra dès lors qu'il n'est pas vide puisqu'en même temps que lui les géomètres se représentent toujours les figures qu'ils ne cessent pas d'y projeter et l'enchaînement de ses propriétés telles qu'elles résultent des propositions qu'elles leur rappellent ou plutôt qu'il leur est possible à chaque instant de retrouver en s'inspirant de leurs conventions (en appliquant des règles conventionnelles). En d'autres termes, mis en présence de l'espace, le groupe des géomètres adopte instantanément une attitude bien définie. C'est pourquoi, il ne serait pas absurde de parler de la mémoire collective des géomètres et d'admettre même qu'il n'en est aucune (qui porte) où

1. (V175) où nous avons contemplé quelque temps des tableaux et que nous nous retrouvons sur le quai d'une rivière, à l'entrée d'un parc ou dans l'animation de la rue, nous subissons encore l'impulsion de la société des peintres qui suffit quelque temps à nous soustraire aux influences (maintenir en dehors des) des groupes et nous voyons les choses non pas telles qu'elles sont mais telles qu'elles apparaissent à ceux qui s'efforcent seulement d'en reproduire l'image. Il n'y a en réalité rien de moins naturel. Certes dans l'espace des savants et des peintres les souvenirs qui intéressent les autres groupes ne peuvent prendre place et se conserver. Il n'en saurait être autrement puisque l'espace des savants et des peintres est construit par élimination de tout ce qui sollicite l'attention des autres espaces. Mais cela ne prouve pas que ceux-ci ont autant de réalité que celui-là.

l'on enferme des souvenirs plus stables et plus anciens, précisément parce que l'image de l'espace qui leur est toujours présente (à leur groupe n'a pas changé depuis que leur groupe existe (en a défini)) ne change pas quant à ses propriétés et qu'ils découvrent tout de suite aujourd'hui ce que les premiers géomètres y ont signalé. Dira-t-on qu'on ne peut parler ici de mémoire, parce que chaque personne qui étudie la géométrie trouve à nouveau par raisonnement les démonstrations des théorèmes et les solutions des problèmes, et que l'espace, d'ailleurs, ne se conserve pas puisqu'il est tout entier dans le moment présent, si bien que, chaque fois qu'on aborde ce genre d'étude c'est un esprit entièrement neuf qui se tourne vers un espace complètement renouvelé ? Cependant si l'esprit et si l'espace étaient également vides il serait bien impensable que de leur rencontre naissent toute la variété des notions et figures géométriques. Mais cet esprit et cet espace ont été artificiellement isolés l'un de l'autre, et isolés l'un et l'autre, de la société formée par les esprits en vue d'étudier l'espace. Cette société a depuis un temps très ancien une existence continue. Du moment où l'on se tourne vers la géométrie on s'engage dans des voies (ouvertes depuis) tracées par ceux qui nous ont précédé dans cette étude. Cette logique mathématique si rigoureuse, cette « chaîne de raisons » que nous n'avons qu'à suivre, comme si, les principes posés, tout s'ensuivait en vertu de règles qui semblent précéder les premiers efforts de réflexions des hommes et s'être imposées à eux du dehors, reposent cependant sur des conventions sur lesquelles les membres d'un groupe se sont mis d'accord. (C'est la société des géomètres.) Il faut bien garder le souvenir de ces conventions si l'on veut se placer au point de vue du groupe : il faut « tourner la tête de ce côté-là » (disait Pascal). C'est-à-dire entrer dans la disposition d'esprit de ceux qui avant nous ont fait de la géométrie.

Qu'est-ce autre chose que participer à la mémoire du groupe qui les comprend ? À quel point s'impose au géomètre l'obligation de se plier à des manières de penser déjà fixées, c'est ce qui résulte de la définition que donne Pascal de la méthode dont on s'approche le plus en géométrie : « Cette véritable méthode qui formerait les démonstrations dans la plus haute excellence, s'il était possible d'y arriver consisterait en deux choses principales : l'une, de n'employer aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens ; l'autre, de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât par des vérités déjà connues ; c'est-à-dire, en un mot, à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions. » On ne peut donc aller de l'avant en géométrie si l'on n'a pas bien présentes à l'esprit toutes les définitions et toutes les propositions déjà démontrées. C'est donc (qu'il y a une mémoire des géomètres) que les géomètres se souviennent autant qu'ils raisonnent. Il y a même peu de cas où la nature collective de la mémoire apparaisse plus clairement puisque l'on ne se rappelle une démonstration et on ne la comprend qu'à condition que notre souvenir ou notre pensée soit exactement tel dans notre esprit que dans celui des autres géomètres. C'est dire que la mémoire ou la pensée collective est alors tout entière et non partiellement chez chaque individu. Les géomètres diffèrent non par la façon dont chacun d'eux comprend une démonstration ou se représente une figure (car il n'y a qu'une façon ici de comprendre et de se représenter) mais par le nombre plus ou moins grand de notions et images qu'ils peuvent embrasser, et aussi, par le temps plus ou moins long durant lequel ils peuvent fixer leur attention sur telle ou telle figure ou propriété.

C'est que la condition première à laquelle se doit plier un géomètre c'est de fixer son attention sur les qualités les plus générales de l'espace, sur celles-là seulement qui sont et demeurent vraies pour tous les esprits. (Comme chaque groupe au contraire envisage l'espace de son point de vue, il n'y a qu'un nombre limité d'hommes qui soient capables de se placer au-dessus ou hors de ces groupes.) Cette mémoire collective est en même (temps) la plus stable qui se puisse rencontrer. C'est que, une fois posé le groupe des géomètres, l'image de l'espace lui sera toujours présente avec toutes les déterminations qu'il y a introduites. Ce genre de souvenir se conserve le plus fidèlement parce que, nous trouvant toujours en quelque (partie) lieu de l'espace, avec cette partie d'étendue nous disposons en même temps de toutes les figures et (propositions) constructions que tout espace représente immédiatement à l'esprit des géomètres.

Certes les solutions ne sont pas données avec l'espace et les

(déterminations) figures qu'il nous présente. Le problème est simplement posé. Nous ne trouvons la solution qu'au prix d'un effort. Mais tout ne se passe-t-il pas, lorsque nous y parvenons, comme si nous avions retrouvé un souvenir qui était là, au point de convergence des déterminations d'où nous sommes partis. Quant à l'effort que nous avons accompli ne consistait-il pas à chercher et à trouver une des attitudes qui étaient conformes aux commandements du groupe des géomètres, c'est-à-dire à nous identifier plus pleinement avec lui ? Ainsi c'est (dans) sur l'espace, tel qu'il est déterminé pour nous par une pensée géométrique traditionnelle, que (se conserve ce que nous appelons (des vérités) une vérité qui n'est en réalité qu'un souvenir) nous prenons notre point d'appui pour retrouver ce que nous avons démontré et compris autrefois, (aussi bien que ce que nous ne connaissions pas et que nous découvrons aujourd'hui) aussi bien ce que nous n'avions pas encore pu démontrer, mais que nous savions virtuellement puisque nous disposions de tous les moyens nécessaires pour y atteindre. Si l'espace géométrique joue un tel rôle c'est qu'il n'est point seulement dans l'instant présent, c'est qu'il dure, immuable, à travers le temps, c'est même qu'il n'y a aucune réalité qui change moins. C'est pourquoi on ne s'aperçoit pas que la pensée géométrique est une mémoire parce que son objet est toujours présent. Mais ce sont là les conditions les plus favorables pour que les souvenirs se conservent et pour qu'une pensée collective non seulement puisse se figurer qu'elle ne change pas mais se place réellement hors de la durée.]

L'espace juridique n'est pas non plus un milieu vide qui symboliserait seulement une possibilité indéfinie de rapports de droit entre les hommes : comment telle de ses parties pourrait-elle évoquer alors telle relation plutôt que telle autre ? Considérons le droit de propriété qui est sans doute à la base de toute pensée juridique, sur le modèle et à partir duquel il est possible de concevoir comment toutes les autres obligations se sont définies. Il résulte de ce que la société adopte une attitude, et une attitude durable, vis-à-vis de telle partie du sol ou de tel objet matériel. Tandis que

le sol est immobile, que les objets matériels, s'ils ne demeurent pas toujours dans le même lieu, gardent les mêmes propriétés et le même aspect, si bien qu'on peut les suivre et s'assurer de leur identité à travers le temps, il arrive que les hommes changent de place, et aussi que leurs dispositions et leurs facultés, forces et pouvoirs se transforment. Or, un homme ou plusieurs hommes n'acquièrent un droit de propriété sur une terre ou sur une chose qu'à partir du moment où la société dont ils sont membres admet qu'il existe un rapport permanent entre eux et cette terre ou cette chose, ou que ce rapport est aussi immuable que la chose elle-même. C'est là une convention, qui fait violence à la réalité, puisque les individus changent sans cesse. Quelque principe qu'on invoque pour fonder le droit de propriété, il n'acquiert quelque valeur que si la mémoire collective intervient pour en garantir l'application. Comment saurait-on, par exemple, que j'ai été le premier à occuper telle partie du sol, ou que je l'ai défrichée, ou que tel bien est le produit de mon travail, si l'on ne se reportait pas à un état de choses ancien, et si l'on ne convenait pas que la situation n'a point changé ; et qui pourrait opposer le fait sur lequel je fonde mon droit aux prétentions des autres, si le groupe n'en conservait pas le souvenir ? Mais la mémoire qui garantit la permanence de cette situation s'appuie elle-même sur la permanence de l'espace ou, du moins, sur la permanence de l'attitude adoptée par le groupe vis-à-vis de cette partie de l'espace. Il faut considérer ici comme un ensemble les choses, et les signes ou symboles, que la société y a attachés, et qui, lorsqu'elle porte son attention sur le monde extérieur, sont toujours présents à sa pensée. Non que ces signes soient extérieurs aux choses, et n'aient avec elles qu'une relation arbitraire et artificielle. Quand on dressa la Grande Charte, au lendemain de la conquête de l'Angleterre, on ne divisait pas le sol sur le papier, mais on enregistrait les pouvoirs qu'exerçaient sur ses différentes parties les barons entre lesquels il avait été distribué. Il en est de même toutes les fois qu'on dresse un cadastre ou qu'on rappelle dans un acte l'existence de quelque droit de propriété. La société n'établit pas seulement un rapport entre l'image d'un lieu et un écrit. Elle n'envisage le lieu qu'en tant qu'il est rattaché déjà à une personne, soit que celle-ci l'ait entouré de bor-

nes et de clôtures, soit qu'elle y réside habituellement, qu'elle l'exploite, ou le fasse exploiter à son compte. C'est tout cela que nous pouvons appeler l'espace juridique, espace permanent, au moins dans certaines limites de temps, et qui permet à chaque instant à la mémoire collective, lorsqu'elle perçoit l'espace, d'y retrouver le souvenir des droits.

Ce n'est pas seulement le rapport entre l'homme et la chose, c'est l'homme lui-même dont on suppose qu'il est immobile et ne change pas, lorsqu'on pense aux droits des hommes sur les choses. Certes, dans une communauté paysanne, dans l'étude d'un notaire, devant un tribunal, les droits qu'on évoque sont bien rapportés à des personnes particulières. Mais, dans la mesure où la pensée se tourne vers l'aspect juridique des faits, elle ne retient de la personne que la qualité en laquelle elle intervient : c'est le titulaire d'un droit reconnu ou contesté, c'est le propriétaire, l'usufruitier, le donataire, l'héritier, etc. Or, tandis qu'une personne change d'un moment à l'autre, réduite à une qualité juridique, elle ne change pas. On parle bien de volonté, de la volonté des parties par exemple, en droit, mais l'on entend par là l'intention telle qu'elle résulte de la qualité juridique de la personne, censée la même pour toutes les personnes qui ont la même qualité, et censée la même pendant tout le temps que la situation juridique ne change pas. Cette tendance à faire abstraction de toutes les particularités individuelles, lorsqu'on considère des sujets de droits, explique deux fictions bien conformes à l'esprit juridique. Quand une personne meurt, et laisse un héritier naturel, on dit que « le mort saisit le vif », c'est-à-dire que tout se passe comme s'il n'y avait pas interruption dans l'exercice des droits, comme s'il y avait continuité entre la personne de l'héritier et celle du *de cujus*. D'autre part, lorsque plusieurs personnes se réunissent pour acquérir et exploiter des biens, on suppose que la société qu'ils forment a une personnalité juridique, qui ne change pas, tant que le contrat d'association subsiste, alors même que tous les membres de cette communauté en sont sortis et ont été remplacés par d'autres. Ainsi, les personnes durent parce que les choses durent, et c'est ainsi qu'un procès engagé à propos d'un testament peut être poursuivi pendant bien des années et n'être jugé définitivement qu'après que plus d'une vie d'homme

s'est écoulée. Tant que les biens demeurent, la mémoire de la société juridique n'est pas en défaut.

Mais le droit de propriété ne s'exerce pas seulement sur la terre ou sur des objets matériels et définis. Dans nos sociétés la richesse mobilière[1] s'est fort accrue et, loin de demeurer en place, ou de conserver la même forme, elle circule incessamment et échappe aux regards. Tout se ramène bien à des engagements contractés entre prêteur ou créanciers et emprunteurs ou débiteurs : mais l'objet du contrat n'occupe pas un emplacement invariable, puisque c'est de l'argent ou des dettes, c'est-à-dire des signes abstraits. D'autre part il existe bien d'autres obligations qui ne portent plus du tout sur des choses et qui donnent à une partie tels droits à des services, à des actes, et aussi à des abstentions, de la part de l'autre partie : là où des personnes seulement sont en rapport, et où il n'y a plus de biens, il semble aussi qu'on sorte de l'espace. Il n'en est pas moins vrai que tout contrat, alors même qu'il ne porte pas sur des choses, place les deux parties en une situation qui est censée ne point changer, tant que le contrat demeure valable. C'est là encore une fiction introduite par la société qui, dès que les clauses d'un contrat sont fixées, considère que les parties sont liées. Mais il est impossible que l'immobilité des personnes et la permanence de leurs attitudes réciproques ne s'expriment pas sous forme matérielle et ne se dessinent pas dans l'espace. Il faut bien qu'à tout instant chaque partie sache où trouver l'autre et que les deux parties sachent aussi où se trouve la ligne qui délimite les pouvoirs[2] qu'elles ont l'une sur l'autre.

La forme extrême sous laquelle se présente le pouvoir d'une personne sur une autre, c'est le droit en vertu duquel on possédait autrefois des esclaves. L'esclave, il est vrai, n'était qu'une personne réduite à l'état de choses. Il n'y avait pas de contrat entre le maître et l'esclave, et le droit de propriété s'exerçait sur celui-

1. (V176) dans nos sociétés la richesse consiste en grande partie en avoirs dans les banques, dépôts et prêts

2. (V177) (qui délimite) les droits c'est-à-dire le pouvoir d'agir dans l'espace

ci comme sur les autres biens [1]. Les esclaves étaient cependant des hommes qui, à la différence des choses, pouvaient porter atteinte aux droits de leurs maîtres, quand ce n'eût été qu'en réclamant leur liberté sur de faux titres, ou encore en s'enfuyant, ou en se suicidant. C'est pourquoi l'esclave avait un statut juridique qui ne comportait, il est vrai, que des obligations et aucun droit. Or, dans les maisons antiques, les emplacements réservés aux esclaves, les salles où ils ne pouvaient pénétrer que lorsqu'ils en recevaient l'ordre, et la séparation de ces deux parties de l'espace suffisait à perpétuer, dans l'esprit des maîtres comme des esclaves, l'image des droits illimités des uns sur les autres. Loin des yeux du maître, l'esclave pouvait oublier sa condition servile. Entrait-il dans une des salles où son maître habitait ? Il prenait de nouveau conscience d'être esclave. Comme si, en passant le seuil, il se trouvait transporté dans une partie de l'espace où (se conservait matériellement) le souvenir du rapport de dépendance où il était vis-à-vis de son maître se conservait.

Nous ne connaissons plus l'esclavage, ni le servage, ni les distinctions d'ordres ou d'états, nobles, roturiers, etc., c'est-à-dire qu'à présent nous n'acceptons d'autres obligations que celles auxquelles nous nous sommes engagés. Pourtant, qu'on songe aux sentiments d'un ouvrier ou d'un employé qui est appelé dans le bureau de son patron, d'un débiteur qui pénètre dans la maison de commerce ou dans la banque où il a emprunté et qui vient non pour s'acquitter, mais pour demander un délai, ou pour s'endetter davantage. Eux aussi avaient peut-être oublié les services [2] et les prestations auxquelles ils se sont obligés ; s'ils se les rappellent [3], s'ils se trouvent brusquement replacés dans une situation de dépendance, c'est que l'habitation ou le lieu habituel de résidence du patron ou du créancier représente à leurs yeux une zone active, un foyer d'où rayonnent les droits et pouvoirs de celui qui a la liberté de disposer de leur personne dans certaines limites et qu'à mesure

1. (V178) c'est-à-dire que la société consacrait un état de fait où tels maîtres possédaient tels esclaves
2. (V179) (oublié) leur condition
3. (V180) et avec une telle vivacité de...

qu'ils pénètrent dans cette zone ou se rapprochent de ce foyer, il leur semble que se reconstituent et s'évoquent à nouveau dans leur mémoire les circonstances et la signification du contrat qu'ils ont signé. Bien entendu, ce sont là des cas limites. Il arrive qu'on soit à la fois vis-à-vis d'une même personne dans une situation de supériorité et d'infériorité juridiques : tel M. Dimanche qui a pour débiteur un gentilhomme et qui, par humilité d'homme du commun, n'ose pas réclamer son droit. L'essentiel est que dans tout contrat on spécifie ou bien en quel endroit il doit être exécuté, ou bien le lieu de résidence des deux parties, celui où le créancier sait qu'il pourra atteindre son débiteur, celui d'où le débiteur sait que lui viendra l'ordre de s'exécuter. Au reste, ces zones où l'un se sent maître, et l'autre dépendant, peuvent se ramener à une sorte de point local, là où chacune des parties a fait élection de domicile, s'étendre aux limites d'une entreprise, si bien que dès l'entrée à l'usine ou dans le magasin on sent la pression des droits qu'on a donnés sur soi, et quelquefois plus loin encore : au temps de la contrainte par corps, le débiteur insolvable n'osait pas descendre dans la rue.

Mais ici nous en venons au cas où il ne s'agit plus seulement d'un contrat entre deux particuliers, mais des lois et des manquements aux lois. Nous ne pensons d'ordinaire à ces obligations d'ordre public que quand nous y manquons, ou sommes tentés d'y manquer. Alors, il n'est guère de partie de l'espace occupé par la société qui a fait ces lois où nous ne nous sentions mal à notre aise, comme si nous craignions de nous y heurter à quelque répression, ou à quelque réprobation. Mais, alors même que nous sommes dans la règle, la pensée juridique n'en est pas moins là, étendue sur le sol. Pour les anciens, l'image de la ville ne se séparait point du souvenir de ses lois. Aujourd'hui encore, quand nous sortons de notre pays et que nous allons à l'étranger, nous sentons bien que nous passons d'une zone juridique dans une autre et que la ligne qui les sépare est matériellement marquée sur le sol.

La vie économique nous met en rapport avec des biens matériels, mais d'une autre manière que l'exercice du droit de propriété

et la formation de contrats à propos des choses. Nous sortons du monde des droits pour entrer dans celui de la valeur. L'un et l'autre sont bien différents du monde physique, mais peut-être, quand nous évaluons les objets, nous en éloignons-nous plus encore que quand nous déterminons, d'accord avec les autres hommes, l'étendue et les limites de nos droits sur les diverses parties du monde matériel.

Ne parlons pas de valeurs, mais de prix, puisque après tout c'est bien ce qui nous est donné. Les prix sont attachés aux choses comme des étiquettes : mais entre l'aspect physique d'un objet et son prix, il n'y a aucun rapport. Il en serait autrement si le prix qu'un homme donne ou est prêt à donner pour une chose répondait au désir et au besoin qu'il en éprouve, ou encore si le prix qu'il en demande mesurait sa peine et son sacrifice, soit qu'il renonce à ce bien, soit qu'il travaille à le remplacer. Dans cette hypothèse, il n'y aurait point lieu de parler d'une mémoire économique. Chaque homme évaluerait les objets d'après ses besoins du moment et le sentiment actuel de la peine qu'il a eue à les produire ou à s'en priver. Mais il n'en est rien. Nous savons bien que les hommes évaluent les objets, et aussi bien les satisfactions qu'ils apportent que l'effort et le travail qu'ils représentent, d'après leurs prix, et que ces prix sont donnés hors de nous, dans notre groupe économique. Or, si les hommes décident ainsi d'attribuer tels prix aux divers objets, ce n'est pas, sans doute, sans se référer de quelque manière à l'opinion qui règne dans leur groupe touchant l'utilité de cet objet et la quantité de travail qu'il réclame. Mais cette opinion, en son état actuel, s'explique surtout par ce qu'elle était auparavant, et les prix actuels par les prix précédents. La vie économique repose donc sur la mémoire des prix antérieurs et, tout au moins, du « dernier prix » auquel se réfèrent les acheteurs et les vendeurs, c'est-à-dire tous les membres du groupe. Mais ces souvenirs sont superposés aux objets actuels par une série de décrets sociaux : comment, alors, l'aspect des objets et leur position dans l'espace suffiraient-ils à évoquer ces souvenirs ? Les prix sont des nombres, qui représentent des mesures. Mais tandis que les nombres correspondant aux qualités physiques de la matière sont, en un certain sens, contenus en elle, puisqu'on peut les retrouver en l'observant et par la mesure, ici, dans le monde économique, les objets matériels n'acquièrent une valeur qu'à partir du moment où on leur attribue un prix (le prix ne saurait donc résulter d'une propriété physique de l'objet). Ce prix n'a donc aucun rapport avec l'aspect et les propriétés physiques de l'objet. Comment l'image de l'objet évoquerait-elle le souvenir de son prix, c'est-à-dire d'une somme d'argent, si l'objet nous est représenté tel qu'il nous apparaît dans l'espace physique, c'est-à-dire dégagé de toute liaison avec la vie du groupe ?

Mais, précisément, parce que les prix résultent d'opinions sociales en suspens dans la pensée du groupe et non des qualités physiques des objets, ce n'est pas l'espace occupé par les objets, ce sont les lieux (occupés par les groupes) où se forment ces opinions sur la valeur des choses et où se transmettent les souvenirs des prix, qui peuvent servir de support à la mémoire économique. En d'autres termes, dans la pensée collective, certaines parties de l'espace se différencient de toutes les autres parce qu'elles sont le lieu ordinaire de réunion des groupes qui ont pour fonction de se rappeler et de rappeler aux autres groupes quels sont les prix des différentes marchandises. C'est dans le cadre spatial constitué par ces lieux qu'on évoque d'ordinaire le souvenir des actes d'échange et de la valeur des objets, c'est-à-dire tout le contenu de la mémoire du groupe économique.

Simiand disait qu'un pâtre, dans la montagne, après avoir donné au voyageur un bol de lait, ne sait à quel prix se faire payer, et demande « ce qu'on vous aurait pris à la ville (ou au marché) ». De même, ces paysans qui vendent des œufs, du beurre, fixent le prix d'après ce qu'il était au dernier marché. Remarquons tout de suite et en premier lieu, que ces souvenirs se rapportent à une époque très rapprochée et il en est d'ailleurs ainsi de presque tous ceux qui ont pour origine des démarches et pensées économiques. Si nous écartons en effet tout ce qui, dans la production, relève de la technique et que nous n'avons pas à considérer présentement, il reste que les conditions des ventes et des achats, les prix, les salaires sont soumis à de perpétuelles fluctuations, et que, d'ailleurs, il n'est guère de domaine où les souvenirs proches chassent plus vite et plus entièrement ceux qui sont plus anciens. Bien entendu, le

rythme de la vie économique peut être plus ou moins rapide. Sous le régime des corporations et de la petite industrie, alors que les procédés de fabrication changeaient très lentement, dans des villes où le nombre des acheteurs et des vendeurs était soumis aussi à de faibles variations, pendant de longues périodes les prix demeuraient à peu près au même niveau. Il n'en est pas de même[1] alors que la technique se transforme en même temps que les besoins et que, dans une société économique élargie aux limites de la nation et même au-delà, sous un régime de concurrence, le système des prix, bien plus complexe qu'autrefois, est sujet à des fluctuations d'ensemble et partielles qui se propagent d'une région à l'autre, d'une industrie à l'autre. Alors, il faut qu'acheteurs et vendeurs se réadaptent sans cesse aux conditions d'un nouvel équilibre et qu'ils oublient, à chaque fois, leurs habitudes, prétentions et expériences anciennes. Qu'on songe à ces périodes d'inflation, de baisse précipitée de la monnaie, de hausse ininterrompue des prix, durant lesquelles c'est d'un jour à l'autre et quelquefois du matin au soir qu'il fallait fixer dans son esprit une nouvelle échelle des valeurs. Mais on peut observer de semblables différences lorsque, à un même moment ou dans une même période, on passe d'un domaine de la vie économique à un autre. À la campagne, quand les paysans vont au marché ou à la ville à des intervalles assez longs, ils peuvent se figurer que les prix n'ont pas changé depuis le moment où ils ont été acheteurs ou vendeurs : ils vivent sur des souvenirs de prix anciens. Il n'en est plus de même dans ces milieux où les rapports entre marchands et clients sont plus fréquents, en particulier dans ces groupes des marchands de détail et des marchands en gros qui n'achètent pas seulement pour satisfaire leurs besoins de consommation et qui ne vendent pas seulement pour écouler leurs produits, mais qui achètent et qui vendent pour le compte et comme par délégation de tous les consommateurs et de tous les producteurs. C'est dans de tels cercles que la mémoire économique doit perpétuellement se renouveler et fixer, à chaque moment l'état et les rapports des prix les plus récents. À plus forte

1. (V181) sous un régime industriel et commercial alors que les progrès techniques (sont rapides) bouleversent les conditions de la production

raison en est-il ainsi dans les bourses où l'on négocie les titres, dont les prix changent non seulement d'un jour à l'autre, mais, durant une même séance, d'une heure à l'autre, parce que toutes les forces qui modifient l'opinion des vendeurs et des acheteurs y font sentir immédiatement leur action et qu'il n'y a pas d'autre moyen de conjecturer ou prévoir ce que vont être les prix que de se guider sur ce qu'ils ont été au moment le plus rapproché. À mesure qu'on s'éloigne de ces cercles où l'activité des échanges est le plus intense, la mémoire économique se ralentit, s'appuie sur un passé plus ancien et retarde sur le présent. Ce sont les marchands qui lui donnent un nouvel élan et l'obligent à se renouveler. [Tout souvenir économique naît lors de la mise en contact d'un acheteur et d'un vendeur.

Si maintenant nous nous demandons comment se conservent ces souvenirs et comment on les retrouve. Remarquons maintenant que la condition nécessaire de l'échange, c'est que le client sache en quel endroit il pourra trouver le marchand, ou inversement que le vendeur puisse atteindre l'acheteur en un lieu (défini) qu'il connaît. Il n'en résulte pas seulement que tout achat et toute vente est localisé mais qu'il y a des régions de l'espace bien définies sans lesquelles la vie économique ne posséderait pas le minimum de stabilité qui la rend possible si bien que nous ne garderions aucun souvenir.]

Ce sont les marchands qui apprennent à leurs clients et qui leur rappellent quel est le prix de chaque article. Les acheteurs qui ne sont qu'acheteurs ne participent donc à la vie et à la mémoire du groupe économique que quand ils pénètrent dans les cercles marchands, ou quand ils se souviennent qu'ils y ont pénétré. Comment connaîtraient-ils autrement la valeur des biens et comment, restant enfermés dans leur famille et isolés des courants d'échange[1], en seraient-ils venus à apprécier en argent ceux (*sic*) dont ils disposent ? Considérons maintenant ces groupes de marchands qui, nous l'avons dit, constituent la partie la plus active de la société économique, puisque c'est dans leur sein que les valeurs s'élaborent et se conservent. Qu'ils soient rassemblés dans les mar-

1. (V182) auraient-ils appris (découvert) d'eux-mêmes

chés, derrière les étalages, ou rapprochés dans les rues commerçantes des villes, il peut sembler d'abord qu'ils sont plus séparés que fondus ensemble et rattachés l'un à l'autre par une sorte de conscience commune. Tournés vers les clients, c'est avec eux qu'ils se mettent en rapport et non avec les marchands voisins, qui sont des concurrents, qu'ils affectent d'ignorer, ou qui ne vendent pas les mêmes articles qu'eux ; si bien qu'en tant que vendeurs ils s'en désintéressent. Cependant, alors même qu'il n'y a point de communication directe entre l'un et l'autre, ils n'en sont pas moins les agents d'une même fonction collective. En eux circule un même esprit, ils témoignent d'aptitudes du même ordre, obéissent à une même morale professionnelle. Bien qu'ils se fassent concurrence, ils se sentent solidaires, lorsqu'il s'agit de maintenir les prix et de les imposer aux acheteurs. Surtout, ils sont tous en rapport avec d'autres milieux, ceux des commerçants en gros, et par eux avec les bourses de commerce et d'autre part avec les banquiers et hommes d'affaires, c'est-à-dire avec la partie de la société économique où se concentrent toutes les informations, qui subit immédiatement le contrecoup de toutes les opérations du commerce et qui contribue le plus efficacement à former les prix. C'est l'organe régulateur : par lui, tous les commerçants sont liés les uns aux autres, puisque les ventes de chacun d'eux contribuent pour leur part à modifier ses réactions et que tous obéissent en même temps à ses impulsions. [Ainsi les commerces (de détail) (dessinent les limites de la région la plus active de la société), représentent les contours et les limites de la société économique des marchands qui a son centre et son foyer dans les milieux de bourse et de banque : entre eux et ce centre les voyageurs de commerce, les courtiers (et aussi ceux qui rédigent les journaux commerciaux), les agents d'informations, les publicistes maintiennent et rétablissent à chaque instant le contact.]

À tout ce genre d'activité, les clients consommateurs ne sont pas initiés. Le comptoir du commerçant est comme un écran qui empêche leurs regards de pénétrer jusqu'à ces régions où s'élaborent les prix. Ceci est plus qu'une image et nous allons voir que si le groupe de commerçants s'immobilise ainsi dans l'espace, se fixe en certains lieux où le marchand attend le client, c'est qu'à

cette condition seulement il peut remplir la fonction qui lui appartient dans la société économique. Plaçons-nous donc au point de vue des clients[1]. Nous avons dit qu'ils ne peuvent apprendre à évaluer les biens de consommation que si les marchands leur font connaître les prix. Il faut donc que les clients s'approchent des cercles marchands[2]. C'est d'ailleurs une condition nécessaire de l'échange, que le client sache en quel endroit il pourra trouver le marchand (du moins le plus généralement et sans que nous oubliions qu'il y a des colporteurs qui vont vendre à domicile ; mais c'est une exception qui, nous le verrons, confirme la règle). Les marchands attendent donc les clients dans leurs boutiques.

En même temps, les marchandises, dans les mêmes boutiques, attendent les acheteurs. Ce ne sont point là deux expressions différentes d'un même fait, mais plutôt deux faits distincts qu'il faut envisager en même temps, parce que l'un et l'autre et leur relation entrent à la fois dans la représentation économique de l'espace. C'est, en effet, parce que la marchandise attend, c'est-à-dire demeure au même endroit, que le marchand est obligé d'attendre, c'est-à-dire de s'en tenir à un prix fixé au moins pendant tout le temps qui s'écoule jusqu'à la vente. C'est à cette condition, en effet, que le client est encouragé à acheter, et qu'il a l'impression de payer l'objet non point d'après tout un jeu compliqué d'évaluations qui changent sans cesse, mais à son prix, comme si celui-ci résultait de la nature même de la chose. Bien entendu, c'est une illusion, puisque le prix est attaché à la chose comme une étiquette à un article et puisqu'il change en réalité sans cesse tandis que l'objet ne change pas. Mais alors même que l'on marchande, comme si l'on se rendait compte de tout ce qu'il entre d'artifice dans la détermination du prix, en réalité on demeure convaincu qu'il y a un prix véritable, qui correspond à la valeur de la chose, que le marchand vous cache et qu'on cherche à lui faire avouer, ou bien qui est tel qu'il la dit, mais qu'on essaie de lui faire oublier. Quant à l'idée que le prix vient du dehors, qu'il n'est pas dans l'objet, c'est celle que le marchand s'efforce d'écarter en

1. (V183) ils ne peuvent participer au cour... à l'activité des échanges
2. (V184) et s'y engagent plus ou moins

persuadant l'acheteur que l'objet se vend à son prix. Il ne réussit à fixer petit à petit le prix de l'objet, à l'y incorporer, qu'en offrant l'objet, pendant un temps plus ou moins long, au même prix.

Quelqu'un qui a acheté un meuble, un vêtement, ou même un article de consommation courante et qui le rapporte chez lui, peut se figurer qu'il garde sa valeur, mesurée par le prix payé au marchand, pendant tout le temps qu'on l'utilise et jusqu'à ce qu'il soit hors d'usage ou qu'il ait disparu. C'est souvent une erreur, car si on revendait tout de suite ou après quelque temps le même objet, ou si on avait à le remplacer, on s'apercevrait qu'il a changé de prix. L'acheteur vit sur de vieux souvenirs. Les souvenirs du marchand, quant au prix, sont plus récents ; car, vendant à beaucoup de personnes, il écoule ses marchandises et doit les renouveler plus vite qu'un client ne renouvelle son achat chez le même commerçant. Pourtant il est dans la même situation, par rapport au commerçant en gros, que le client l'est par rapport à lui. C'est pourquoi les prix de détail changent plus lentement que les prix de gros, avec un retard. Le rôle des commerçants de détail est donc celui-ci : ils doivent stabiliser les prix assez pour que les clients puissent acheter. Ce n'est là qu'une application particulière d'une fonction que toute société doit remplir : alors que tout change sans cesse, persuader ses membres qu'elle ne change pas, au moins pendant un temps donné et sur certains points. La société de marchands doit de même persuader les clients que les prix ne changent pas, au moins pendant le temps nécessaire à ceux-ci pour se décider. Elle n'y réussit qu'à condition de se stabiliser elle-même, et de se fixer en certains lieux où marchands et marchandises s'immobilisent dans l'attente des acheteurs. En d'autres termes les prix ne pourraient se fixer dans la mémoire des acheteurs et des vendeurs eux-mêmes si les uns et les autres ne pensaient pas en même temps, non seulement aux objets, mais aux lieux où ils ont été exposés et offerts. Puisque le groupe économique ne peut étendre sa mémoire sur une période assez longue et projeter ses souvenirs de prix dans un passé assez éloigné, sans durer lui-même, c'est-à-dire sans demeurer tel qu'il est, dans les mêmes lieux, sur les mêmes emplacements, il est naturel que lui et ses membres, en se replaçant réellement ou par la pensée dans ces lieux, reconstituent le monde des valeurs dont ils continuent à être le cadre.

Que les souvenirs d'un groupe religieux lui soient rappelés par la vue de certains lieux, emplacements et dispositions des objets, il n'y a pas à s'en étonner. La séparation essentielle pour de telles sociétés, entre le monde sacré et le monde profane, se réalise matériellement dans l'espace. Lorsqu'il entre dans une église, dans un cimetière, dans un lieu consacré, le fidèle sait qu'il va retrouver là un état d'esprit dont il a fait souvent déjà l'expérience, et qu'avec d'autres croyants il va reconstituer, en même temps qu'une communauté visible, une pensée et des souvenirs communs, ceux-là mêmes qui se sont formés et entretenus, aux époques précédentes en ce même endroit. Certes, dans le monde profane déjà, au cours d'occupations sans rapport avec la religion, au contact de milieux qui avaient de tout autres objets, bien des fidèles se comportent en personnes pieuses qui n'oublient pas de rapporter à Dieu ce qu'elles peuvent de leurs pensées et de leurs actes. Dans les cités antiques, la religion débordait partout, et dans bien d'autres sociétés très anciennes, en Chine par exemple, il n'est guère de région où l'on échappe à l'influence de telles ou telles forces surnaturelles. À mesure que les principales activités de la vie sociale se sont dégagées de l'emprise religieuse, le nombre et l'étendue des espaces consacrés à la religion, ou occupés habituellement par des communautés religieuses, se sont réduits et resserrés. Certes « pour les saints, tout est saint », et il n'est point de lieu si profane en apparence où le chrétien ne puisse évoquer Dieu. Les fidèles n'en éprouvent pas moins le besoin de se réunir périodiquement et de se serrer l'un contre l'autre en des édifices et sur des emplacements consacrés à la piété. Il ne suffit pas de franchir le seuil d'une église pour que nous nous rappelions dans le détail et de façon précise nos rapports avec le groupe de ceux qui ont les mêmes croyances que nous. En tout cas, nous nous retrouvons dans la disposition d'esprit commune aux fidèles lorsqu'ils sont dans un lieu du culte et, bien qu'il ne s'agisse pas d'événements proprement dits, mais d'une certaine inclination et direction uni-

forme de la sensibilité et de la pensée, c'est bien là le fond et le contenu le plus important de la mémoire collective religieuse. Or, il n'est pas douteux qu'il ne se conserve dans les régions consacrées puisque, dès que nous y rentrons, nous l'y retrouvons.

Nous pouvons même nous figurer que la mémoire de notre groupe est aussi continue que les emplacements où il nous semble qu'elle se conserve et que, sans interruption, un même courant de pensée religieuse a passé sous ces voûtes (à travers le temps). Sans doute[1], il y a des moments où l'église est presque vide, où elle est vide tout à fait, des périodes durant lesquelles ses portes sont closes, où il n'y a là que des murs et des objets inertes. Pendant ce temps, le groupe est dispersé. Il dure cependant et il demeure ce qu'il était ; lorsqu'il se reformera, rien ne lui laissera supposer qu'il a changé ou cessé quelque temps d'exister, à condition que, dans l'intervalle, les fidèles aient passé devant l'église, qu'ils l'aient vue de loin, qu'ils aient entendu ses cloches, que l'image de leur réunion en ce lieu et des cérémonies auxquelles ils ont assisté entre ces murs leur soit demeurée présente, ou qu'ils aient eu toujours le moyen de l'évoquer immédiatement. Mais, d'autre part, comment s'assureraient-ils que leurs sentiments religieux n'ont pas changé, qu'ils sont aujourd'hui ce qu'ils étaient autrefois, et qu'on ne peut distinguer en eux ce qui est du passé et du présent, si la permanence des lieux ne leur en apportait point la garantie ? Un groupe religieux, plus que tout autre, a besoin de s'appuyer sur un objet, sur quelque partie de la réalité qui dure, parce qu'il prétend lui-même ne point changer, alors qu'autour de lui toutes les institutions et les coutumes se transforment et que les idées et les expériences se renouvellent. Alors que les autres groupes s'en tiennent à persuader leurs membres que leurs règles et arrangements demeurent les mêmes pendant une période, mais pendant une période limitée, la société religieuse ne peut admettre qu'elle ne soit point aujourd'hui telle qu'à l'origine, ni qu'elle doive varier à l'avenir. Mais comme tout élément de stabilité lui fait défaut dans le monde des pensées et des sentiments, c'est dans

1. (V185) (sans doute) il n'en est rien

la matière, et sur une ou plusieurs parties de l'espace qu'elle doit assurer son équilibre.

L'église n'est pas seulement l'endroit où s'assemblent les fidèles et l'enceinte à l'intérieur de laquelle ne pénètrent plus les influences des milieux profanes. D'abord, par son aspect intérieur, elle se distingue de tous les autres lieux de réunion, de tous les autres sièges de vie collective. La distribution et l'aménagement de ses parties répondent aux besoins du culte et s'inspirent des traditions et pensées du groupe religieux. Soit que des places différentes y soient préparées pour les diverses catégories de fidèles, soit que les sacrements essentiels et les formes principales de dévotion y trouvent l'emplacement qui leur convient, l'église elle-même impose aux membres du groupe une distribution et des attitudes et grave dans leur esprit un ensemble d'images aussi déterminées et immuables que les rites, les prières, les articles du dogme. C'est sans doute une nécessité de l'exercice de la religion que, dans le sanctuaire, certaines régions se détachent des autres parce que la pensée du groupe a besoin de concentrer en certaines points son attention, d'y projeter en quelque sorte une part plus grande de sa substance et que, tandis que pour les prêtres, mieux informés des traditions, tous les détails de cet aménagement intérieur ont leur sens, c'est-à-dire correspondent à une direction de la pensée religieuse, dans l'esprit de la masse des fidèles prédomine, en présence de ces images matérielles, une impression de mystère. Mais, de même, dans les temples de l'antiquité, dans celui de Jérusalem, tous les fidèles n'étaient pas admis dans les parties les plus sacrées, dans le sanctuaire et dans le saint des saints. Une église est comme un livre dont un petit nombre seulement peuvent épeler et déchiffrer tous les caractères. De toute façon, comme on pratique le culte et qu'on reçoit l'enseignement religieux à l'intérieur de ces édifices, toutes les pensées du groupe prennent la forme des objets sur lesquels elles se posent. Puisqu'ils trouvent partout les images de Dieu, des apôtres, des saints, et dans un décor de lumières, d'ornements et de vêtements ecclésiastiques, ils se représentent ainsi et dans ce cadre les êtres sacrés et le paradis, et transposent en de tels tableaux les vérités transcendantes du dogme. La religion s'exprime ainsi sous des formes symboliques

qui se déroulent et se rapprochent dans l'espace : c'est à cette condition seulement qu'on est assuré qu'elle subsiste. C'est pourquoi il faut renverser les autels des anciens dieux et détruire leur temple si l'on veut effacer de la mémoire des hommes le souvenir des cultes périmés ; les fidèles dispersés se lamentent d'être éloignés de leurs sanctuaires, comme si leur dieu les avait abandonnés et, chaque fois que s'élève une nouvelle église, le groupe religieux sent qu'il s'accroît et se consolide.

Mais toute religion a aussi son histoire, ou plutôt il y a une mémoire religieuse faite de traditions qui remontent à des événements très éloignés souvent dans le passé, et qui se sont produits en des lieux déterminés. Or, il serait bien difficile d'évoquer l'événement si l'on ne songeait pas au lieu, qu'on connaît non pas en général parce qu'on l'a vu, mais parce qu'on sait qu'il existe, qu'on pourrait le voir, et qu'en tout cas son existence vous est garantie par des témoins. C'est pourquoi il y a une géographie ou une topographie religieuse. Lorsque les croisés arrivèrent à Jérusalem et qu'ils eurent repris possession des lieux saints, ils ne se contentèrent pas de rechercher les emplacements où la tradition situait les principaux événements rapportés dans les évangiles. Bien souvent ils localisèrent plus ou moins arbitrairement tels détails de la vie du Christ ou de la primitive église chrétienne, se guidant sur des vestiges incertains et même, en l'absence de tous vestiges, obéissant à l'inspiration du moment. Depuis, bien des pèlerins sont venus prier en ces lieux, des traditions nouvelles se sont formées, et l'on a beaucoup de peine aujourd'hui à distinguer les souvenirs des lieux qui remontent aux premiers siècles de l'ère chrétienne et tout ce que l'imagination religieuse y a ajouté. Or, sans doute, aucune de ces localisations n'est de foi, puisque aucune n'est attestée par une tradition assez continue et assez ancienne. On sait d'ailleurs qu'il y a eu en même temps, sur un même lieu, plusieurs traditions différentes, que plus d'un de ces souvenirs a erré visiblement sur les pentes du mont des Oliviers ou de la colline de Sion, s'est déplacé d'un quartier à l'autre, que certains d'entre eux ont attiré les autres ou, au contraire, se sont divisés, le repentir de saint Pierre se détachant par exemple du reniement et se fixant en un autre endroit. Si, cependant, l'Église et les fidèles

s'accommodent de ces variations et contradictions, n'est-ce point parce que la mémoire religieuse a besoin de se figurer les lieux, pour évoquer les événements qu'elle y rattache ? Sans doute, tous les fidèles ne peuvent point se rendre en pèlerinage à Jérusalem et contempler de leurs yeux les lieux saints. Mais il suffit qu'ils les imaginent et qu'ils sachent qu'ils subsistent : or jamais ils n'en ont douté.

Au reste et quel que soit le rôle qu'a joué le culte des lieux saints dans l'histoire du christianisme, comme des autres religions, il y a ceci de particulier dans l'espace religieux que, Dieu étant partout présent, il n'y a pas de région qui ne puisse participer du même caractère sacré que ces emplacements privilégiés où il s'est manifesté et qu'il suffit que les fidèles veuillent collectivement y commémorer tel aspect de sa personne ou tel de ses actes, pour que ces souvenirs s'y attachent en effet et qu'on puisse les y retrouver. Toute église, nous l'avons vu, se peut prêter à un tel office : on peut dire que Jésus-Christ a été crucifié non seulement sur le Golgotha, mais partout où l'on adore la croix, et que ce n'est pas seulement dans le Cénacle qu'il a communié avec ses disciples, mais partout où l'on célèbre le sacrifice de la messe et où les fidèles s'approchent de la sainte Table. À quoi il faut ajouter les chapelles consacrées à la Vierge, aux apôtres, aux saints et tant de lieux qui attirent les croyants parce qu'on y conserve quelque relique (le tableau d'un martyr), une source qui guérit, une tombe autour de laquelle il y a eu des miracles, etc. Certes, à Jérusalem, en Palestine et en Galilée, les lieux de commémoration sont plus nombreux : toute l'histoire évangélique est écrite sur le sol ; ils sont d'ailleurs doublement consacrés, non seulement par la volonté et la foi de ceux qui s'y assemblent ou s'y succèdent, mais parce que c'est bien là (du moins on le croit) qu'au temps du Christ on a pu voir ce qui est raconté dans les livres saints. Mais, puisque, après tout, ce qui importe, c'est la signification invisible et éternelle de ces faits, il n'y a pas de lieu où on ne puisse l'évoquer, à condition qu'on adopte la même attitude, c'est-à-dire qu'on reproduise matériellement la croix et les sanctuaires qui se dressent (en terre sainte) sur le théâtre historique des évangiles. C'est ainsi que s'est constituée la dévotion du chemin de la croix, comme si, en

reproduisant bien loin de Jérusalem la voie douloureuse et ses stations, on se mettait en mesure, aussi bien que les pèlerins, de revivre intérieurement les scènes successives de la Passion. De toute façon, c'est toujours le même but qu'on poursuit. La société religieuse veut se persuader qu'elle n'a point changé[1] alors que tout se transformait autour d'elle. Elle n'y réussit qu'à condition de retrouver les lieux, ou de reconstituer autour d'elle une image au moins symbolique des lieux dans lesquels elle s'est d'abord constituée. Car les lieux participent de la stabilité des choses matérielles et c'est en se fixant sur eux, en s'enfermant dans leurs limites et en pliant son attitude à leur disposition, que la pensée collective du groupe des croyants a le plus de chance de s'immobiliser et de durer : telle est bien la condition de la mémoire.

Résumant tout ce qui précède, nous dirons que la plupart des groupes, non seulement ceux qui résultent de la juxtaposition permanente de leurs membres, dans les limites d'une ville, d'une maison ou d'un appartement, mais beaucoup d'autres aussi, dessinent en quelque sorte leur forme sur le sol et retrouvent leurs souvenirs collectifs dans le cadre spatial ainsi défini. En d'autres termes, il y a autant de façons de se représenter l'espace qu'il y a de groupes. On peut fixer son attention sur les limites des propriétés, sur les droits qui sont attachés aux diverses parties du sol, distinguer les lieux occupés par les maîtres et les esclaves, les suzerains et les vassaux, les nobles et les roturiers, les créanciers et leurs débiteurs, comme des zones actives et passives, d'où rayonnent ou sur lesquelles s'exercent les droits attachés ou retranchés à la personne. On peut aussi songer aux emplacements occupés par les biens économiques, qui n'acquièrent une valeur que dans la mesure où ils sont offerts et mis en vente dans les marchés et les boutiques, c'est-à-dire à la limite qui sépare le groupe économique des vendeurs et leurs clients ; ici encore, il y a une partie de l'espace qui se différencie des autres : c'est celle où la partie la plus active de

1. (V186) depuis le moment où elle s'est constituée elle n'y réussit qu'à condition de retrouver (reconstituer autour)

la société qui s'intéresse aux biens réside ordinairement, et sur laquelle elle a mis son empreinte. On peut, enfin, être sensible surtout à la séparation qui passe au premier plan de la conscience religieuse, entre lieux sacrés et lieux profanes, parce qu'il y a des parties du sol et des régions de l'espace que le groupe des fidèles a choisies, qui sont « interdites » à tous les autres, où ils trouvent à la fois un abri et un appui sur lequel poser leurs traditions. Ainsi chaque société découpe l'espace à sa manière, mais une fois pour toutes ou toujours suivant les mêmes lignes, de façon à constituer un cadre fixe où elle enferme et retrouve ses souvenirs. [Nous faisons une place considérable aux images spatiales dans l'explication de la mémoire comme si la conservation (et nous nous appuyons sur) des souvenirs s'expliquait par la permanence des lieux ou par la durée de la matière. Mais n'est-ce point là une sorte de cercle vicieux et ne pourrait-on nous opposer ce qu'on objectait à l'explication de la mémoire par le cerveau : comment la matière pourrait-elle rendre compte de la mémoire puisque c'est par la mémoire seulement que nous connaissons la matière ou que nous connaissons du moins la durée et la stabilité de la matière ? On donne quelquefois à cet argument la forme suivante : comment le cerveau serait-il le support de la mémoire puisque ce n'est que par la mémoire que nous sommes assurés que le cerveau subsiste ? On dira de même que ce n'est pas l'image des lieux, c'est-à-dire de certaines parties de l'espace qui peut nous aider à nous souvenir puisqu'elle ne se conserve elle-même que dans l'esprit des hommes qui s'en souviennent. À quoi il est, en effet, difficile de répondre, si l'on s'en tient à considérer d'une part l'esprit individuel dont les états de conscience se dérouleraient dans le temps. D'autre part l'espace (des géomètres) dépouillé de toute signification, tableau instantané qui n'existe qu'un moment. Mais cela revient à mettre l'espace hors du temps. Il est trop évident, dès lors, qu'une mémoire individuelle qui ne se déroule que dans le temps ne peut s'appuyer sur un espace qui ne dure pas. Cependant on peut se demander si ces deux notions d'un esprit situé hors de l'espace (car (c'est bien cela) c'est ainsi qu'est conçue la mémoire purement individuelle) et d'un espace extra-temporel correspondent bien à quelque réalité (mais nous ne pensons jamais qu'en nous plaçant

au point de vue d'un ou de plusieurs groupes et d'autre part). L'espace n'est pas une réalité d'un instant, il n'est pas instantané mais immobile, et l'immobilité n'est possible et concevable (que dans le temps) qu'à travers la durée. (Recueillons-nous, fermons les yeux.) Dira-t-on que l'espace des géomètres est tout entier dans le présent, c'est-à-dire dans ce moment sans durée qui n'est que la limite entre le passé et l'avenir ? Mais l'espace tel que se le représente la société des géomètres est au contraire ce qui dure le plus puisque les propriétés qu'on y découvre sont vraies non seulement au (moment) temps où on les démontre, mais qu'elles l'ont été depuis qu'il y a eu des hommes capables de se les représenter. Il n'en est pas de même de l'espace ou des aspects du monde matériel que les peintres s'efforcent de reproduire et de fixer et l'on pourrait en allant à la limite admettre, en effet, (que la vision) qu'un artiste (correspond) s'intéresse avant tout aux jeux de couleurs et aux combinaisons de forme telles qu'elles apparaissent pour la première fois et qui ne se reproduiront pas : vision fugitive ou comme dit M. Bergson, coupe instantanée dans un courant continu de réalité. Il est d'ailleurs probable que même ici, dans la mesure où il y a des traditions artistiques en peinture comme dans les autres arts, du moment que les peintres (s'attachent) sont sensibles plus particulièrement à telles harmonies ou oppositions des tons, à tels types (de visage) ou à telles attitudes et qu'ils nous ont habitués à fixer notre attention sur tels aspects de la nature sensible plutôt que sur d'autres, le tableau qu'elle déroule sous leurs yeux comme sous les nôtres, contient bien des éléments relativement stables. En tout cas c'est au prix d'un effort artificiel, en se dégageant et en nous dégageant de tous les autres groupes et de leurs préoccupations qu'ils réussissent à se placer ainsi à peu près dans l'instantané. Mais il n'y a rien de moins naturel.

Toute société, pour acquérir quelque consistance et simplement pour durer doit mettre ses membres en mesure de s'accorder les uns avec les autres, de se rapprocher et de se retrouver de façon à réaliser collectivement ce qui est la raison d'être de leur groupe. Cette nécessité s'impose plus ou moins, suivant que l'activité commune est continue ou intermittente, et suivant qu'il s'agit de la partie de la société qui est elle-même le plus ou le moins active.

Mais elle s'impose toujours à quelque degré. Comme le groupe vit dans l'espace et sur le sol, c'est sur le sol que ses membres sont dispersés et qu'ils doivent se retrouver. C'est dans l'espace que la société doit leur apprendre à s'accorder. On ne peut connaître ainsi l'espace que parce que ses parties sont immobiles et ne changent pas de place l'une par rapport à l'autre : c'est ce qui permet au groupe de régler son action et ses mouvements par rapport à cette disposition stable du monde matériel. Mais dans cette mesure on peut dire que la société immobilise une partie d'elle-même, une partie de sa pensée, celle qui est tournée vers le monde matériel. Elle peut se persuader ainsi, et persuader ses membres, qu'elle ne change point pour l'essentiel, (et qu'elle dure) qu'elle ne devient pas autre qu'elle n'était, c'est-à-dire qu'elle dure. L'espace social est donc nécessairement dans le temps. S'il n'apparaissait qu'à un moment pour disparaître aussitôt après, il n'y aurait aucune raison pour que la société s'y intéresse, ni pour qu'on puisse parler d'un espace social, et d'autre part on ne voit pas, en son absence, sur quelle base la société pourrait fonder le sentiment de son identité.

Nous pouvons maintenant répondre à l'objection présentée plus haut : comment la durée de l'espace serait-elle la condition de notre mémoire puisqu'elle ne nous est garantie que par notre mémoire elle-même ? En réalité, ce qui dure ou ce que paraît durer c'est le rapport entre une certaine figure ou disposition matérielle, la forme ou le dessin du groupe ou de son activité projetée dans l'espace et la pensée ou les représentations essentielles de la société : c'est l'attitude du groupe telle qu'elle résulte de ses rapports avec les choses. On ne peut donc pas dire que, si nous sommes assurés que l'espace subsiste, c'est parce que le groupe a mis sur lui sa marque, l'a construit à son image et parce qu'il s'en souvient. Car le groupe lui-même ne dure et ne se souvient que dans la mesure où il s'appuie sur cette figure stable de l'espace et qu'il y a en quelque sorte attaché ses souvenirs. Mais on ne peut pas dire non plus que si le groupe est assuré qu'il dure, s'il a en ce sens une mémoire, c'est parce qu'il se confond avec l'espace par toute une partie de lui-même, c'est parce que la matière et les lieux durent d'eux-mêmes. Car l'image de l'espace ne dure que

au point de vue d'un ou de plusieurs groupes et d'autre part). L'espace n'est pas une réalité d'un instant, il n'est pas instantané mais immobile, et l'immobilité n'est possible et concevable (que dans le temps) qu'à travers la durée. (Recueillons-nous, fermons les yeux.) Dira-t-on que l'espace des géomètres est tout entier dans le présent, c'est-à-dire dans ce moment sans durée qui n'est que la limite entre le passé et l'avenir ? Mais l'espace tel que se le représente la société des géomètres est au contraire ce qui dure le plus puisque les propriétés qu'on y découvre sont vraies non seulement au (moment) temps où on les démontre, mais qu'elles l'ont été depuis qu'il y a eu des hommes capables de se les représenter. Il n'en est pas de même de l'espace ou des aspects du monde matériel que les peintres s'efforcent de reproduire et de fixer et l'on pourrait en allant à la limite admettre, en effet, (que la vision) qu'un artiste (correspond) s'intéresse avant tout aux jeux de couleurs et aux combinaisons de forme telles qu'elles apparaissent pour la première fois et qui ne se reproduiront pas : vision fugitive ou comme dit M. Bergson, coupe instantanée dans un courant continu de réalité. Il est d'ailleurs probable que même ici, dans la mesure où il y a des traditions artistiques en peinture comme dans les autres arts, du moment que les peintres (s'attachent) sont sensibles plus particulièrement à telles harmonies ou oppositions des tons, à tels types (de visage) ou à telles attitudes et qu'ils nous ont habitués à fixer notre attention sur tels aspects de la nature sensible plutôt que sur d'autres, le tableau qu'elle déroule sous leurs yeux comme sous les nôtres, contient bien des éléments relativement stables. En tout cas c'est au prix d'un effort artificiel, en se dégageant et en nous dégageant de tous les autres groupes et de leurs préoccupations qu'ils réussissent à se placer ainsi à peu près dans l'instantané. Mais il n'y a rien de moins naturel.

Toute société, pour acquérir quelque consistance et simplement pour durer doit mettre ses membres en mesure de s'accorder les uns avec les autres, de se rapprocher et de se retrouver de façon à réaliser collectivement ce qui est la raison d'être de leur groupe. Cette nécessité s'impose plus ou moins, suivant que l'activité commune est continue ou intermittente, et suivant qu'il s'agit de la partie de la société qui est elle-même le plus ou le moins active.

Mais elle s'impose toujours à quelque degré. Comme le groupe vit dans l'espace et sur le sol, c'est sur le sol que ses membres sont dispersés et qu'ils doivent se retrouver. C'est dans l'espace que la société doit leur apprendre à s'accorder. On ne peut connaître ainsi l'espace que parce que ses parties sont immobiles et ne changent pas de place l'une par rapport à l'autre : c'est ce qui permet au groupe de régler son action et ses mouvements par rapport à cette disposition stable du monde matériel. Mais dans cette mesure on peut dire que la société immobilise une partie d'elle-même, une partie de sa pensée, celle qui est tournée vers le monde matériel. Elle peut se persuader ainsi, et persuader ses membres, qu'elle ne change point pour l'essentiel, (et qu'elle dure) qu'elle ne devient pas autre qu'elle n'était, c'est-à-dire qu'elle dure. L'espace social est donc nécessairement dans le temps. S'il n'apparaissait qu'à un moment pour disparaître aussitôt après, il n'y aurait aucune raison pour que la société s'y intéresse, ni pour qu'on puisse parler d'un espace social, et d'autre part on ne voit pas, en son absence, sur quelle base la société pourrait fonder le sentiment de son identité.

Nous pouvons maintenant répondre à l'objection présentée plus haut : comment la durée de l'espace serait-elle la condition de notre mémoire puisqu'elle ne nous est garantie que par notre mémoire elle-même ? En réalité, ce qui dure ou ce que paraît durer c'est le rapport entre une certaine figure ou disposition matérielle, la forme ou le dessin du groupe ou de son activité projetée dans l'espace et la pensée ou les représentations essentielles de la société : c'est l'attitude du groupe telle qu'elle résulte de ses rapports avec les choses. On ne peut donc pas dire que, si nous sommes assurés que l'espace subsiste, c'est parce que le groupe a mis sur lui sa marque, l'a construit à son image et parce qu'il s'en souvient. Car le groupe lui-même ne dure et ne se souvient que dans la mesure où il s'appuie sur cette figure stable de l'espace et qu'il y a en quelque sorte attaché ses souvenirs. Mais on ne peut pas dire non plus que si le groupe est assuré qu'il dure, s'il a en ce sens une mémoire, c'est parce qu'il se confond avec l'espace par toute une partie de lui-même, c'est parce que la matière et les lieux durent d'eux-mêmes. Car l'image de l'espace ne dure que

dans la mesure où le groupe fixe sur elle son attention et l'assimile à sa pensée.]

Recueillons-nous maintenant, fermons les yeux, remontons le cours du temps aussi loin qu'il nous est possible, tant que notre pensée peut se fixer sur des scènes ou sur des personnes dont nous conservons le souvenir. Jamais nous ne sortons de l'espace. Nous ne nous retrouvons pas, d'ailleurs, dans un espace indéterminé, mais dans des régions que nous connaissons, ou dont nous savons bien que nous pourrions les localiser, puisqu'elles font toujours partie du milieu matériel où nous sommes aujourd'hui. J'ai beau faire effort pour effacer cet entourage local, pour m'en tenir aux sentiments que j'ai éprouvés ou aux réflexions que j'ai formées autrefois. Sentiments, réflexions, comme tous les événements quelconques, doivent bien se replacer en un lieu où j'ai résidé ou par lequel j'ai passé à ce moment et qui existe toujours. Essayons de remonter plus loin. Lorsque nous touchons à l'époque où nous ne nous représentions pas encore, au moins confusément, les lieux, nous arrivons aussi à des régions du passé où notre mémoire n'atteint plus. Il n'est donc pas exact que pour se souvenir il faille se transporter en pensée hors de l'espace[1], puisque au contraire c'est l'image seule de l'espace qui, en raison de sa stabilité, nous donne l'illusion de ne point changer à travers le temps et de retrouver le passé dans le présent ; mais c'est bien ainsi qu'on peut définir la mémoire ; et que l'espace seul est assez stable pour pouvoir durer sans vieillir ni perdre aucune de ses parties[2].

1. (V187) mais comment pourrait-il autrement puisque par la mémoire nous nous représentons le passé comme s'il était présent et que l'espace seul est capable de nous figurer une telle stabilité (le temps comme s'il était demeuré immobile) et que l'espace seul est assez stable pour établir une liaison continue entre les moments successifs de la durée,

2. (V188) c'est-à-dire : pour durer sans changer, comme une image immobile du temps.

POSTFACE

La sociologie de la mémoire a été pour Halbwachs dans *Les Cadres sociaux* une bataille politique en même temps qu'épistémologique, où, contre Bergson, il établissait (en conclusion) un nouveau rationalisme, une nouvelle sociologie, une nouvelle théorie du progrès qui dans son esprit devait être à la fois psychologique et politique. Nous en avons détaillé les éléments dans la postface que nous avons donnée en 1994 aux *Cadres* dans cette même collection. Ce qui a été vrai en 1925 a-t-il changé dans l'œuvre posthume telle qu'on l'avait trouvée en 1945, telle qu'on l'a publiée de 1948 à 1968 ? La question essentielle est en effet celle de la continuité ou de la rupture de *La Mémoire collective* par rapport aux *Cadres sociaux*.

La datation, le manuscrit et les carnets

Les dossiers manuscrits nommés abusivement « le manuscrit » de *La Mémoire collective* confrontés avec les carnets nous donnent d'abord une non-datation : *La Mémoire collective* n'a pas été écrite en 1942-1944, elle a été écrite à plusieurs reprises et pendant près de vingt ans, de 1925 à 1944.

Le premier moment de l'œuvre signalé dès 1925 par les carnets, est un complément théorique aux *Cadres*. Ce premier temps attesté par la recopie intégrale dans les carnets de 1932 de la critique que Blondel avait faite aux *Cadres* en 1926, permet de dater de 1926-

1932 le premier manuscrit qui constitue le corps du chapitre 1 de l'ancienne édition « Mémoire individuelle et mémoire collective ». À la même date Halbwachs indique qu'il relit *Identité et simultanéité* de Bergson. Cette relecture méthodique ainsi que la réévaluation sociologique de la simultanéité vont d'ailleurs constituer une expérience dont il évoque les grandes lignes dans le chapitre sur le temps. Pour lui c'est l'expérience cruciale de la liaison d'une conscience individuelle avec une ou plusieurs autres consciences ; on aboutit donc à une première période épistémologique, antibergsonienne, qui continue *Les Cadres sociaux*, et qui a le temps comme horizon de réflexion, comme l'évoquait J. M. Alexandre, et cela dès avant 1938. Ces arguments épistémologiques sont probablement cristallisés, structurés lorsqu'il vient à Paris en 1935 et que, comme il l'indique dans ses carnets, il prépare dès cette date un cours à la Sorbonne sur *Les Cadres sociaux*.

La deuxième grande période de *La Mémoire collective*, qui ira de 1938 à 1944, nous est signalée par les carnets comme une volonté d'écrire un ouvrage scientifique pour oublier, pour transposer un désespoir politique.

Il le propose comme un *consolamentum* à la défaite politique ; c'est le texte si beau de la crise du 13 mars 1938 où Halbwachs écrit les lignes suivantes : « Avant-hier j'ai eu 61 ans... on téléphone de Strasbourg... les troupes allemandes entraient en Autriche... vingt ans après il se trouve que c'est l'Allemagne qui a gagné la guerre... il faut s'attendre d'ici peu à l'annexion, au démembrement de la Tchécoslovaquie. Nous reculerons jusqu'aux extrêmes limites et même au-delà pour éviter la guerre. Finis Austriae ce n'est pas encore bien grave. Finis Angliae ça l'est plus... Nos réactionnaires sont à la fois tellement arrogants et tellement sots qu'on ne sait plus ce que veut dire être français, ils auront sacrifié leur pays à leurs intérêts et à leur entêtement de classe... Je voudrais pouvoir assez me prendre à mon travail pour que l'oubli total de la politique intérieure et extérieure m'apporte le bienfait et l'apaisement de la pensée[1] : il paraît que les ouvriers viennois ont résisté dans les faubourgs de Vienne, il faut s'incliner

1. Souligné par nous.

très bas devant eux comme devant les gouvernementaux espagnols. » Or, après 1938, en dehors des cours universitaires, le travail dans lequel se plonge Maurice Halbwachs s'appelle *La Mémoire collective*. Elle sera donc, à partir de 1938, une œuvre politique de résistance implicite à l'hitlérisme, puis en période d'occupation une œuvre politique de résistance écrite comme une littérature de contrebande, contre les collaborateurs. Mais dès 1940, elle est écrite contre les esprits faux qui bien avant le pacte germano-soviétique, dans certains milieux de gauche (Giono), vont se constituer autour des auberges de jeunesse en future gauche vichyssoise ; à ceux-là Halbwachs dit toute son antipathie politique, il écrit dans ses carnets le 11 octobre 1940 : « Jeanne a épousé Michel Alexandre, professeur de philosophie... tous deux très pacifistes. À partir de ce moment nos deux chemins se sont écartés et pendant de longues périodes j'ai perdu le contact. » Ces deux personnes sont les premiers lecteurs de *La Mémoire collective* et sont donc à l'origine de ce que ce livre, ce grand livre, est devenu. La malchance d'Halbwachs c'est qu'il ne pouvait pas prétendre à un zèle enthousiaste de la part de ces pacifistes pour l'édition d'une œuvre de combat, eux qu'il avait tenus à l'écart de sa vie.

Le premier manuscrit de « Mémoire », 1925-1927 : une nouvelle réflexion sur l'idée de cadre social à partir d'une confrontation entre Proust et Bergson

Ce sont les carnets de Maurice Halbwachs qui vont nous permettre de reconstruire les éléments qui ont pu constituer le premier manuscrit (dont il ne reste pas de traces), écrit de 1925 à 1927, recopié (de cela il reste des traces) et ensuite repris dans le second manuscrit de 1932. À partir de 1925, s'accumulent des éléments de notes de lecture, de méditations à l'occasion de promenades qui seront réutilisés dans *La Mémoire*. Halbwachs a annoté postérieurement ses carnets et les a relus pendant la période finale de la rédaction de *La Mémoire*. Il y a donc plus ici qu'un rapprochement lointain, il y a tout un travail dont on ne peut donner que les points de départ.

Les éléments des carnets réutilisés par Halbwachs dans *La Mémoire collective* remontent aux notes mêmes de préparation faites pour *Les Cadres* en 1923. Un des points de départ théoriques d'Halbwachs se situe dans l'utilisation qu'il fait contre Bergson (c'était déjà le cas dans *Les Cadres*) du livre de Samuel Butler, *La Vie et l'Habitude*, traduit par Larbaud en 1922. Maurice Halbwachs notait avec malice que la théorie de la double mémoire de Bergson s'y trouvait développée dès 1877 *(Les Cadres*, Albin Michel, 1994, p. 99, n.1). Mais surtout, un texte de Butler, non repris dans *Les Cadres* et cité dans les carnets, va illustrer une idée importante du chapitre 1 de *La Mémoire* : celle du témoignage. « De même qu'il faut être deux pour raconter quelque chose, l'un se rappelle et l'autre évoque le milieu ambiant de celui qui se souvient au moment... (p. 273). » Bien des lectures de mémoires (Stendhal par exemple) seront faites avant l'écriture des *Cadres* mais vraiment utilisées que pour *La Mémoire*. Par-delà ces premières réflexions, tout indique que nous sommes dans une période de reprise des *Cadres* dans un contexte de polémique avec Bergson.

Dans le mythe du radeau, à la fin des *Cadres*, Halbwachs montrait que les notions dont étaient faits les cadres de la mémoire permettaient d'aller d'idée en idée ou d'image en image : grâce à cette conception de la notion, la double mémoire de Bergson (l'une de pensée et l'autre d'image) perdait toute espèce de signification. C'est ce schéma qui va être généralisé dans les carnets contre l'opposition de Bergson entre la pensée et le mouvant ; Halbwachs va le mettre en place dans une réponse qu'il réutilisera dans *La Mémoire* au chapitre 1 sous la forme nouvelle d'un thème que nous aurons l'occasion de reprendre : celui de la rencontre des courants de mémoires. Ici, il s'agit d'une rencontre ontologique entre le mouvant maîtrisé et la maîtrise elle-même mouvante. C'est l'objet de la très belle page qui est intitulée « Le 20 avril 1927 sur la route de Megève » : « tandis que je gravissais la route de Megève m'élevant peu à peu au-dessus de Sallanches, mon attention se fixait sur les parois rocheuses, les arbres aux racines rampantes entrelacées... tout ce désordre mouvementé de vie naturel. Cependant la route est dure sous mes pas, nettement tracée, consolidée de toutes parts elle est monotone, définie, stable et immobile au milieu de cette nature en perpétuel écoulement et les pierres juxtaposées forment avec elle comme une structure arrêtée et durable qui persiste à toutes les formes de renouvellement. Telle est l'œuvre de l'homme : formes immobiles imposées pour quelque temps à la nature en mouvement. C'est la grande opposition de la technique et de la vie. L'homme et son intelligence se retrouvent dans ces cadres. Tout change et cela seul demeure ou plutôt l'intelligence n'est qu'un ensemble de forces stables adaptées pour quelque temps au mouvement de la vie. On ne comprend rien qu'à condition d'être à la fois dans le mouvant et dans l'immobile. On passe d'un cadre à l'autre. Les cadres se brisent et se reforment. À cette condition seulement ils suivent à peu près les sinuosités de la nature et leur communiquent un peu de leur fixité. Il n'y a pas de mémoire possible sans quelque chose qui se fige et se stabilise dans des cadres, mais ces cadres naissent, prennent forme et se définissent au point de rencontre de ce qui passe, se renouvelle et change sans cesse de figure, et de ce qui aspire à demeurer, à se reproduire, à se répéter.

« Idées générales, bien générales qui ne valent que parce qu'elles plongent dans quelque impression particulière ; lumières qui ne brillent que lorsqu'elles rencontrent des corps substantiels comme l'intelligence ne se découvre que lorsqu'elle se heurte aux objets inanimés. »

Cette réflexion d'avril 1927 est centrée sur l'idée même de cadre de l'intelligence et de la mémoire. L'accent qui dans le livre de 1925 *(Les Cadres)* était mis sur l'interaction réciproque des cadres de mémoire et des souvenirs (que nous avions dans notre postface aux *Cadres* de 1994 rapprochée des idées de Piaget d'assimilation et d'accommodation) s'est déplacé maintenant vers l'idée de conflits entre cadres et souvenirs en écho au titre de Bergson *(La Pensée et le Mouvant)*. Cet imaginaire est important dans les textes contemporains de *La Mémoire* où l'on va rendre compte de la mémoire d'enfance par le croisement entre une structure de mémoire collective familiale et un courant de mémoire adulte. Ce sera la première variante du texte que l'on trouvera dans le manuscrit de 1932, variante qui sera biffée, transformée en l'idée d'une

rencontre généralisée de plusieurs pensées et plusieurs courants de mémoire collective.

Un autre thème du manuscrit de 1927 qui sera repris dans *La Mémoire* et dans sa première forme de 1932 est tout à fait localisable : celui de la réminiscence. Halbwachs médite sur la réminiscence depuis 1925, c'est-à-dire que depuis cette époque il essaie d'opposer Proust à Bergson, tout comme dans *Les Cadres* il avait opposé, dans le chapitre sur le rêve, Freud à Bergson, pour prouver qu'il y avait une logique, une rationalité, un langage issu de l'état de veille dans le rêve (qui n'était donc en rien une mémoire d'image pure). Ici, ce qu'il trouve chez Proust ou ce qu'il pense trouver, dans l'idée de réminiscence, c'est la substitution de l'inconscient bergsonien par la mémoire involontaire. À la fin mars 1925, à une date où *Les Cadres* sont terminés, il lit et note sa lecture de Proust, *Du côté de chez Swann* ; et plus tard, toujours en 1925, il écrit la note suivante : « lecture de fragments de Proust et de Quint : Marcel Proust, sa vie, son œuvre ». À propos de cette lecture il donne son sentiment : « C'est un livre extrêmement réel, bien supporté en quelque sorte pour imiter la mémoire involontaire (par des réminiscences) qui selon moi, bien que Bergson ne fasse pas cette distinction, est la seule vraie. La mémoire volontaire, la mémoire de l'intelligence et des yeux ne nous rendent du passé que des fac-similés qui ne lui ressemblent pas plus que les tableaux des mauvais peintres ne ressemblent au printemps. De sorte que nous ne croyons pas la vie réelle parce que nous ne nous la rappelons pas et de même (si) nous croyons ne plus aimer les morts c'est parce que nous ne nous les rappelons pas, revoyons tout d'un coup un vieux gant et nous fondons en larmes. »

Cette note est complétée par deux réélaborations d'une écriture tardive qu'il est difficile de dater. Le premier prolongement complète la première phrase : « [...] une partie du livre est une partie de ma vie que j'avais oubliée et que tout d'un coup en mangeant un peu de madeleine que j'avais trempée dans du thé qui me ravit avant que je ne l'ai reconnue, et identifiée pour en avoir pris tous les matins ; aussitôt toute ma vie d'alors ressuscite. » Le deuxième prolongement est appelé par une croix à la fin du texte précédent : « [...] et comme je le dis dans mon livre comme dans le jeu japonais où de petits morceaux de papier trempés dans un bol d'eau deviennent des personnages de jeu... tous les gens à partir de cette époque de ma vie sont sortis d'une tasse de thé... Une autre partie du livre renaît des minutes du réveil quand on ne sait pas où on est et qu'on se croit des ans en avant dans un autre pays. »

À en juger par le nombre de fois où il va aborder cette question dans ses carnets, il nous semble qu'Halbwachs est conscient d'avoir vécu souvent ce que Bergson appelle la « fausse reconnaissance ». C'est un thème que l'on trouve dans bien des textes abandonnés par l'édition antérieure de *La Mémoire collective*, mais il est central surtout au chapitre 1. Cette fausse reconnaissance s'élargit au point de recouvrir les illusions de la mémoire ou les illusions de l'oubli : les illusions que nous avons du souvenir des autres, les illusions que les autres ont de notre souvenir, l'expérience de ces illusions partagées que sera le voyage où chacun participe d'un monde. C'est un grand objet de la réflexion d'Halbwachs qu'il étend en quelque sorte de façon circulaire.

C'est à la fin de juillet 1926, à Bayonne, qu'il note : « À l'aller et au retour je cherche si les lieux que nous traversons éveillent en moi des souvenirs auxquels je n'aurais jamais repensé. Le nom... ? mais surtout en remontant la rue en pente qui part de la gare dans le faubourg de Saint-Esprit, je me rappelle un après-midi (ou tout autre moment de la journée) où j'ai attendu assez longtemps à l'intérieur de la gare avec ma bicyclette et je revois aussi le quai de la gare. Mais bien que je sois très étonné de retrouver cela qui paraissait totalement oublié, et dont il ne demeurait rien, il me semblait, dans ma pensée, bien qu'il soit extraordinaire qu'un pays, un bâtiment, une route ressuscitent ainsi un souvenir qui se trouverait entièrement mort, de voir bien des objections à supposer qu'il est demeuré en moi à l'état inconscient : je ne suis pas sûr en réalité de n'y avoir pas repensé dans l'intervalle. Comment en effet pourrais-je affirmer que rien de semblable n'a traversé mon esprit et même plusieurs fois dans ces dernières années alors qu'il m'arrive souvent de me rappeler que j'ai pensé à tel lieu, à tel événement, il n'y a pas bien longtemps, bien que j'aie cru longtemps que je n'y avais plus repensé, je les avais complètement oubliés. Il m'est facile d'ailleurs d'imaginer

comment et à quelle occasion j'ai pu évoquer déjà un tel souvenir ; il est étroitement lié en effet à une idée qui fait partie de mes pensées et qui l'accompagne toujours, si bien qu'à n'importe quel moment il me serait possible de l'évoquer : l'idée de l'ennui qu'on éprouve quelquefois à attendre dans les gares, l'idée d'un de ces moments où perdu dans une foule anonyme on est suspendu entre le passé et l'avenir immédiat et l'on ne sait où se raccrocher. Au reste, plus j'y réfléchis, plus je sens que ce qui m'a surpris c'est moins ce que je me rappelais que ce qui m'échappait et qui me semblait toutefois présent comme si je pouvais le toucher. Je n'ai pas réfléchi jusqu'à présent à cette lacune dans ma mémoire parce que la réalité ne m'offrait pas des éléments qui m'aidaient à reconstituer tout ce qui entoure et semble amorcer ce qui manque encore. Ce qui était donné c'était un cadre extrêmement vague, fait d'idées et de sentiments, plutôt que d'images. Ce que j'ai vu m'a permis de le compléter et de le préciser mais en même temps m'a découvert (tout ce qui) manquait. Sur quoi j'ai cru que j'avais tiré de ma mémoire même ce que j'ai vu matériellement et que ce qui m'échappait je pourrais le ressaisir par un simple effet d'évocation intérieure. Donc quand on nous parlera de souvenirs revenus soudain, et auxquels on n'a pas repensé répondre : 1. Vous dites que vous n'y avez jamais repensé ? Qu'en savez-vous ? Montrer à quel point ce qu'on revoit conforme à ce qu'on attendait diffère de ce que la mémoire toute seule pouvait donner. Vous dites que le souvenir est revenu, savez-vous si c'est un souvenir et non au contraire une perception nouvelle qui remplit un vide de votre mémoire. »

Très proche de ce premier manuscrit de *La Mémoire* (1927), nous semblent des textes demeurés dans le dossier que nous publions à titre de variantes et qui constituent un certain nombre de tentatives de démonstration de ce qu'a de faible l'association des idées, sur laquelle Bergson s'appuie. Halbwachs développera (probablement en recopiant dans les années 1932 ce premier manuscrit) une interprétation de l'association des idées reflétant la causalité réelle (les lois de causalité matérielle). Cet essor de la pensée d'Halbwachs qui va de 1925 à 1927 n'a pas de suite, du moins si nous en cherchons une trace dans les carnets. Aux environs de 1927 d'autres travaux, notamment ses essais sur *Le Suicide* orientent ailleurs ses réflexions.

Mais ce que nous savons de cette période par la correspondance et les carnets, c'est qu'elle est l'occasion d'un renouvellement considérable de sa vie intellectuelle marquée par des voyages à l'étranger, et en particulier par le voyage de 1930 à Chicago.

Le deuxième manuscrit : 1932

Nous avons un indice dans les carnets de la mise en chantier du deuxième manuscrit que nous appelons « le manuscrit 1932 » : « Juin 1930... moi plongé dans *Durée et simultanéité* que je n'avais pas relu depuis. » Le souvenir de vacances, durant lesquelles le sociologue travaille et rédige, manifeste les retrouvailles de sa réflexion avec la question du temps loin des cheminements des années 1927. Pourquoi donc Halbwachs relit-il ce livre de Bergson consacré aux paradoxes d'Einstein sur le temps ?

Comme le lecteur s'en souvient, le premier éditeur affirmait qu'Halbwachs voulait écrire un livre sur le temps. Ce témoignage, dans ce contexte, semble avoir une valeur. Certes, Halbwachs dans le chapitre sur le temps de *La Mémoire collective* dément la thèse de J. M. Alexandre puisqu'il dit explicitement qu'il ne s'intéresse au temps que par rapport à la mémoire. Mais cette réponse d'Halbwachs est tardive, elle est liée au troisième manuscrit qui commence à être rédigé en 1938 et dont les corrections s'étaleront de 1943 à 1944. Il faut ici bien comprendre une chose qui permet de donner raison à J. M. Alexandre en même temps qu'à Halbwachs de deux points de vue différents. Il n'y a pas de continuité entre le premier manuscrit de 1927 et ce problème du temps ; rien dans les réflexions sur les illusions de la mémoire ou sur Proust ne prépare à une réflexion sur le temps. En revanche, le texte de Bergson, *Durée et simultanéité*, est un maître-livre dans la polémique qui depuis plusieurs années est ouverte autour de l'idée de cause et de loi et qui va atteindre en 1932 un sommet, une crise aiguë avec le principe d'indéterminisme de Heisenberg. Dans cette bataille générale pour le rationalisme, Halbwachs va lier la rigueur

expérimentale de l'approche quantitative dont il est devenu un maître (l'approche des conduites humaines par les statistiques, par le nombre), avec la réévaluation de la conscience individuelle et collective en tant que mémoire et projet, c'est-à-dire en tant que conscience marquée par la subjectivité du temps. Il s'agit de retourner Bergson contre lui-même ; Bergson veut mettre avec la notion de durée toute la vérité du côté de la qualité et toute l'artificialité du côté du nombre ; Halbwachs veut montrer que ce n'est pas là l'opposition véritable. Comme le montrent les articles qu'il publie sur la méthode statistique depuis 1923, en réfléchissant sur son application en économie politique chez Simiand, en démographie, il est amené à affronter le problème de la statistique en physique et à se demander dans quelle mesure il s'agit d'une même méthode, dans quelle mesure l'indéterminisme d'un individu en sociologie et l'indéterminisme d'une particule en physique ont le même sens. Il cite un article de Borel de 1920, « Radioactivité, probabilité, déterminisme », cet article est publié par Victor Karady dans *Sociologie et Morphologie sociale* (page 290). Cette longue réflexion sur la loi, sur la statistique et sur le rationalisme lié à la statistique, à partir de la sociologie jusqu'aux autres domaines, sera au centre d'une réflexion qui va durer longtemps puisqu'en 1934 il écrira « De la loi en sociologie », article qui se terminera par ces mots : « Ainsi nous apercevons bien quelle est en sociologie l'importance de la considération du temps. Dans une évolution sociale nous l'avons vu, il faut tenir compte à la fois de ce que le passé se conserve sous une certaine forme, de ce que tous les éléments de la constitution sociale en sont et demeurent modifiés, et de ce que la représentation et l'attente de l'avenir réagit également sur elle. Mais... un ensemble humain est capable de se représenter à la fois que le passé se conserve... » (page 320).

L'idée d'Halbwachs semble claire, l'observation statistique n'est pas un « comptage » (comme il dira dans d'autres textes), elle est liée à une attitude expérimentale, c'est-à-dire à la constatation qu'elle s'applique à des ensembles réels et constants : « l'observation statistique ne sera positive qu'à condition qu'elle porte sur des ensembles réels et constants » (page 376). Ainsi la réflexion tellement importante d'Halbwachs sur la statistique en

général et sur celle de Durkheim dans *Le Suicide* en particulier l'amène à réfléchir sur le fait que la méthode statistique rigoureuse (le monde du chiffre) ne s'applique qu'à des consciences collectives et à des mémoires collectives. Inversement, toutes ses études sur le collectif impliquent l'étude d'une mémoire collective. Toutes ses études statistiques renvoient à une attente collective et à un projet de comportement économique (qui est comme une réponse de l'attente collective du groupe). La carrière statistique d'Halbwachs le mène à prendre position dans la querelle de l'indéterminisme au nom de la réalité sociologique du groupe ; il va rencontrer par deux fois Bergson et sa théorie du temps : en tant que sociologue de la statistique expérimentale qui assure une corrélation stricte entre la statistique et les ensembles réels (les groupes) et non pas la statistique et l'individu ; en tant que sociologue de la mémoire il sait que la mémoire collective est comme une construction de la coexistence du passé et du présent, comme une structuration du temps par l'ensemble collectif qu'est le groupe.

Si *Durée et simultanéité* est relu dans les années 1930, c'est donc certainement avec une préoccupation épistémologique liée à la statistique : comme un point de départ nouveau pour repenser la mémoire collective à partir des catégories du temps, et pour faire la critique de la théorie de la mémoire de Bergson à partir d'une nouvelle ouverture, à partir de sa théorie de la durée pure.

Dans ce deuxième manuscrit l'exigence épistémologique se fait jour comme un nouveau combat rationaliste pour la loi et pour la causalité, contre le scepticisme et contre le spiritualisme antiscientifique. Bergson en est le représentant illustre, non plus le Bergson de *Matière et mémoire* mais maintenant le Bergson de *Durée et simultanéité*. Comme on le sait dans ce livre Bergson rend compte des équations sur lesquelles Einstein s'appuie pour développer des paradoxes sur le temps, à partir de l'idée de simultanéité. Bergson croit y trouver une confirmation de sa thèse fondamentale que le temps réel est un temps individuel et que le temps scientifique est une facticité, une construction artificielle extérieure à ce temps profond. Ce deuxième manuscrit « 1932 » porte ainsi la marque de cette relecture critique de *Durée et simultanéité* de Bergson faite en 1930. C'est cette théorie du temps

physique comparée à la théorie du temps sociologique qui ramène Halbwachs à sa sociologie de la mémoire.

Nous pouvons dater ce manuscrit de cette période précise de 1932 grâce aux carnets. Depuis qu'il relit le texte de Bergson, en 1930 il commence à recopier un certain nombre de notes ; singulièrement, il recopie en 1932, sur plusieurs pages, sans en omettre le moindre mot (c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de prendre des notes mais d'avoir un texte), une vieille critique qui date de six ans plus tôt (de 1926) que son ami Blondel avait faite des *Cadres sociaux*. Il n'y a pas de raison majeure de recopier un texte si long qui n'est, dans l'ensemble, ni tellement profond, ni surtout tellement élogieux pour qu'on puisse le conserver par amour-propre. C'est donc un instrument de travail qui est mis en place en 1932, et nous permet de dater le second manuscrit. C'est autour de la réponse à cette critique que sera construit l'essentiel du chapitre 2 de *La Mémoire collective* qui constitue la strate la plus ancienne de l'ensemble manuscrit qui nous reste.

En fait, nous sommes en présence d'un deuxième manuscrit dont l'écriture est tout à fait typée dans l'« ensemble manuscrit » resté dans la famille d'Halbwachs (une écriture minuscule). Il s'agit d'une réflexion, d'une avancée théorique qui est faite cette fois-ci non plus à partir de l'hypothèse qu'Halbwachs se faisait des *Cadres*, mais à partir de la méconnaissance dont a fait preuve Blondel et, à partir des interprétations erronées que l'on a faites de son livre. C'est donc un autre départ qui se fait à partir d'une réfutation nouvelle de la mémoire individuelle lorsqu'on veut en faire, suivant la leçon de Bergson, le lieu essentiel non plus cette fois-ci de la mémoire, mais celui du temps de la durée. C'est notamment à partir d'une réfutation écrasante du compte rendu de Blondel que, dans le contexte de 1932 d'un combat pour la loi et la causalité, Halbwachs va réfuter des objections non seulement de Blondel, mais également d'un autre très grand personnage qui a fait une critique non moins sévère, Marc Bloch, mais avec lequel pour mille raisons il a des rapports diplomatiques d'esquive. En effet, il ne cite dans *La Mémoire collective* la critique de Marc Bloch (qui est de 1925) que pour feindre de l'approuver, et faire semblant de le rejoindre en le remerciant d'avoir accepté que la société soit conçue comme une tradition. D'ailleurs, il ne recopie ni ne mentionne dans ses carnets le compte rendu des *Cadres* fait par Marc Bloch en 1925.

Deux autres notes des carnets et un article sur Simiand permettent d'étendre cette année 1932 aux chapitres 2 et 3. Il y a une comparaison faite page 74 du chapitre 2 entre le monde du souvenir compris entre deux ensembles et celui des étoiles que l'on cherche à retrouver alors qu'elles font partie de deux constellations différentes. Or à cette date on trouve une note enthousiaste d'une visite qu'Halbwachs a faite à l'Observatoire de Paris et de sa perception du monde de l'astronomie et des étoiles. Par ailleurs, en 1932, dans ses articles pour Simiand et la défense de la conception de l'histoire sur la longue durée (proche de celle de Marc Bloch), contre l'histoire faite de dates et de lieux, il anticipe sa critique de l'histoire événementielle qu'il attribue à Blondel dans *La Mémoire* (chapitre 2) par opposition à l'histoire contemporaine proche, par la longue durée, du vécu de la mémoire collective.

La réapparition de la politique comme préalable à **La Mémoire collective**

Nous avions montré dans la postface de 1994, à l'édition des *Cadres sociaux*, comment la passion socialiste et laïque, comment la politique animait toute la période de la jeunesse d'Halbwachs et rendait beaucoup compte de son projet d'écrire *Les Cadres sociaux* ; ce livre se terminait par une réinvention de l'idée de progrès présentée comme un bon usage — à la fois psychologique et démographique — d'une mémoire collective qui n'était pas une toute-puissance du passé, mais qui était une mémoire sans cesse critiquée par une raison présente, une mémoire qui élargissait sans cesse sa base pour s'adapter à la transformation des temps. La politique disparaît des carnets après 1925 : le militant socialiste n'apparaît plus. Certes l'ensemble des activités nationales et internationales savantes d'Halbwachs le montre toujours socialiste, mais plutôt comme un spécialiste de la question ouvrière et de la consommation que comme militant. La politique apparaît à un

moment, très court, avec l'avancée électorale du cartel des gauches : on perçoit au travers des lectures tout un travail par lequel Maurice Halbwachs essaie de se resituer après les bouleversements de l'histoire ; on note en particulier son enthousiasme à la lecture de *l'Histoire de la Révolution russe* de Kerinski. À l'occasion de cette lecture, il déplore le sacrifice des intellectuels et des ouvriers en Russie au profit des paysans. Toutefois ses voyages, son intérêt pour Chicago et sa Nouvelle École sociologique, son attention renouvelée aux transformations du monde économique et politique montrent bien qu'il y a chez lui des manifestations d'alternance. De façon récurrente il y a à l'œuvre un mécanisme stoïcien que l'on trouve en particulier dans *La Mémoire* (chapitre 4) : c'est comme une reprise de Spinoza et du rationalisme classique pour lequel la connaissance rationnelle du monde, de la souffrance, de la défaite console des illusions que l'individu a d'être seul au monde quand il souffre.

De 1933 à 1935 le ton des carnets change et Halbwachs commence l'expérience de la lutte antifasciste qu'il mènera activement jusqu'en 1938 et qui aura une telle importance pour comprendre *La Mémoire collective*. De 1933 à 1935 il souligne avec indignation les témoignages par lesquels il apprend la persécution des juifs et des antifascistes en Allemagne. Il organise à Strasbourg d'abord, puis à Paris, des activités de solidarité et de soutien. À partir de 1936 et des élections jusqu'en 1938, c'est la politique qui devient l'essentiel de ses notes et implicitement de ses préoccupations. Toute la famille participe aux manifestations, son beau-père (Victor Basch) a un rôle capital durant le Front populaire. Très tôt l'enthousiasme et les préoccupations des carnets sont centrés sur la guerre d'Espagne ; à l'enthousiasme succède l'inquiétude et enfin le désespoir dans le texte cité plus haut où il décide de se jeter dans le travail théorique comme dans un travail de deuil consécutif à la défaite d'un républicain et d'un démocrate.

En 1935, Halbwachs est nommé à la Sorbonne et prépare un cours prévu pour 1936 sur *Les Cadres sociaux*.

Le troisième manuscrit : 1935-1938

L'essentiel de l'ensemble manuscrit qui reste dans la famille d'Halbwachs c'est précisément ce troisième manuscrit de *La Mémoire collective* écrit d'une écriture homogène, très proche de celle que l'on trouve dans les carnets entre 1935 et 1938. C'est le corps de ce troisième manuscrit qui sera corrigé, complété, biffé par des écritures tardives, des adjonctions dont la date précise est impossible à fixer, car l'écriture d'Halbwachs change beaucoup de modèle pour cette même période. Mais c'est ce manuscrit qui va montrer toute la difficulté de l'interprétation à donner de l'article sur « La mémoire collective chez les musiciens » qui sera publié en 1939 dans la *Revue philosophique*.

Le manuscrit qui commence en 1935 et qui sera poursuivi au-delà de 1939 constitue l'essentiel de ce qui nous reste de *La Mémoire collective*. Le livre se présente comme une suite de l'article sur les musiciens.

Comme *Les Cadres* de 1925 et comme *La Mémoire* de 1945, l'article sur « La mémoire collective chez les musiciens » conteste en effet la mémoire pure de Bergson. L'article, comme les premiers chapitres de 1932 et comme les chapitres centraux des années 1940 de *La Mémoire*, met en première importance le courant de mémoire à côté de la notion de mémoire collective.

En fait l'article sur « La mémoire collective chez les musiciens » semble bien antérieur aux chapitres 4 et 5 de *La Mémoire* : la référence à une société des musiciens se retrouve en effet non seulement dans tous les textes abandonnés sur l'espace, mais tout au long de *La Mémoire collective*. À partir du chapitre 4 on ne peut plus séparer l'ensemble du manuscrit de 1938 de cet article ; tout se passe comme si Halbwachs en a été fort conscient lorsqu'il a demandé que cet article soit mis en tête de *La Mémoire collective*.

Mais « La mémoire collective chez les musiciens » constitue un début abrupt, nouveau, de la pensée d'Halbwachs. Déjà le manuscrit de 1932, le deuxième manuscrit, avait succédé à un moment de méditation sans issue sur la notion de cadre et d'oubli involontaire poursuivie dans les années 1925-1926. Le « manuscrit 1932 » avait

commencé une défense des *Cadres sociaux*, qui faisait repartir l'analyse en répliquant aux objections de Blondel. Plus encore que le manuscrit de 1932 l'article sur « La mémoire collective chez les musiciens » ne renvoie à aucune référence sociologique ; rien ne semble préparer cet article, ni *Les Cadres*, ni les carnets, ni la littérature sociologique (Durkheim ou Mauss).

« La mémoire chez les musiciens » n'est pas une réponse aux incompréhensions des critiques faites aux *Cadres* ; elle représente sur le plan théorique une recherche toute nouvelle. Halbwachs y semble partir des difficultés soulevées naguère à admettre une pluralité des mémoires collectives. À la fin du chapitre sur la mémoire de classe dans *Les Cadres*, il espérait unifier cette pluralité des mémoires par l'invention d'une mémoire commune analogue à celle de la famille ou du monde. La famille et le monde étaient les lieux sociaux où l'on pouvait juger les hommes non sur leurs fonctions mais sur leurs qualités individuelles. Famille et monde étaient donc comme des champs d'expérience pour trouver un modèle de la mémoire collective. Il s'agissait de résoudre le problème de la multiplicité des mémoires collectives, de leur segmentation, de leur accélération entraînant un relativisme des systèmes de valeurs et des facticités de légitimation. Or c'est par rapport à ce problème qu'une nouvelle solution s'impose dans « La mémoire collective chez les musiciens » ; le tournant théorique de la pensée d'Halbwachs dans cet article, la réponse triomphante sont évidents : c'est la métaphore même de l'orchestre qui symbolise l'unification des airs joués sur chaque partition, l'unification des interprétations que chaque orchestre peut donner d'une même symphonie, l'unification par un système de notation de la diversité des significations des mémoires orales musicales.

À la façon des *Cadres*, dont l'introduction est donnée comme une ouverture musicale par le mythe de l'oubli de la fille esquimau, le grand livre que veut écrire Halbwachs et qu'il a déjà commencé d'écrire, trouve ici son mythe initial : la réponse aux difficultés antérieures, c'est-à-dire la possibilité de pouvoir aller plus loin. Cette réponse est bien une réponse épistémologique.

Mais c'est aussi en même temps une réponse politique. « La mémoire des musiciens » répond à la crise de 1938. Car il est

question dans cet article de la propagande nazie qui joue sur la transposition de l'air des Walkyries de Wagner en musique de régiment. La réponse théorique, quant à la pluralité des mémoires musicales, les interprétations de Wagner qu'on ne saurait évaluer à partir de critères sûrs, que l'on ne saurait par conséquent combattre, se trouve dans la science du code musical, c'est-à-dire dans les modalités d'actualisation des partitions mêmes de Wagner : on peut combattre certaines interprétations de la musique par une meilleure compréhension de la musique et la propagande par la science. « La mémoire des musiciens » se trouve donc située dans une reprise de la critique des « deux mémoires » de Bergson, c'est-à-dire dans la continuité des *Cadres sociaux* et non plus du tout dans le mouvement de 1932 qui recherchait une pensée nouvelle par la critique de la théorie du temps de *Durée et simultanéité*. Tout se passe comme si l'article sur « La mémoire des musiciens » était à la fois une nouvelle conclusion des *Cadres* et une introduction à *La Mémoire*. L'article sur les musiciens prolonge *Les Cadres*, dit ce qu'est une mémoire collective par opposition aux « mémoires pures » (ici le son, la mémoire musicale) ; mais l'article constitue aussi un progrès extraordinaire de la pensée qui introduit au cœur de tout ce qui est nouveau dans *La Mémoire collective*, à savoir le passage d'une réflexion sur la mémoire des faits qui était l'objet des *Cadres sociaux*, à une réflexion de la mémoire culturelle sous la forme ici d'une mémoire musicale. C'est parce qu'il s'agit maintenant d'une mémoire culturelle, et non d'une mémoire de faits ou de sensations (Bergson ou Proust), que *La Mémoire collective*, où l'on trouve tant d'échos (surtout dans les textes omis sur l'espace) de l'idée d'une société de mémoires culturelles (les mathématiciens, les peintres), sera un renouvellement par rapport au dernier manuscrit ; un renouvellement tel que le dernier manuscrit qui nous reste (ou son dernier état écrit de 1938 à 1943) est comme l'ombre portée des thèmes de « La mémoire des musiciens ». L'article unifie par le mythe de l'orchestre les premières variantes du manuscrit de 1935-1938 ; mais nous pensons qu'à l'origine de la tentative du quatrième manuscrit (fait de variantes, de corrections ultimes), il y a une seconde unification ultime illustrée, elle aussi, par l'article sur les

musiciens : l'unification que donnera l'étonnante page sur Beethoven, analysée plus loin.

Si « La mémoire des musiciens » peut servir de préface à *La Mémoire collective* c'est parce que la stratégie théorique s'est déplacée, elle était dans *Les Cadres* à la recherche d'un groupe dont la mémoire aurait pu unifier par l'évaluation des individus les mémoires collectives, familiales, religieuses, de classes ; dans *La Mémoire collective* elle se donne un autre objectif qui est l'unification des mémoires collectives par l'unification de leurs cadres (langage, temps, espace). Si « La mémoire des musiciens » doit être le chapitre 1 de *La Mémoire collective*, c'est qu'il étudie la mémoire collective sous une forme nouvelle ; il met en question le langage comme cadre social caractéristique de chaque groupe particulier comme c'est le cas dans *Les Cadres*, et il trouve une solution scientifique à l'unification du langage : l'invention d'un code savant, l'invention d'un métalangage ; ici l'invention d'un système de notations musicales permettant d'avoir accès à chaque langage musical, permettant de rendre compte de chaque langage particulier d'un groupe particulier.

Guidée par l'article sur « La mémoire des musiciens », la réécriture du manuscrit de 1938, la réécriture de ses variantes devient une mise en question systématique de chaque cadre de mémoire ; *La Mémoire collective* est la mise en question de l'isolement de chacun des cadres présentés dans *Les Cadres sociaux*, le langage, le temps, l'espace.

Le quatrième manuscrit : 1943-1944

Il est formé de l'ensemble des variantes (adjonctions et suppressions) qui modifient le manuscrit à l'écriture homogène de 1938.

Le travail du quatrième et dernier manuscrit, c'est la recherche inachevée de l'unité d'une œuvre et de l'unité d'un livre. Il ne nous a pas semblé possible de dater toutes les adjonctions et corrections qui se situent dans les quatre dossiers complets avec beaucoup de variantes à partir de la date des écritures des carnets. La prudence est alors de tenter de comprendre l'effort dernier du sociologue en le replaçant dans son contexte. Cet effort est sensible dans le dossier inachevé de l'espace puisqu'il y dispose, en vue d'une rédaction, les notes concernant l'espace et qu'il emprunte à toutes les œuvres postérieures à 1925, c'est-à-dire postérieures aux *Cadres sociaux* : des notes empruntées à la *Morphologie sociale* (1938), et à des articles sur Simiand écrits après les années 1930 ; des notes liées à *La Topographie légendaire des Évangiles* (1941) ; des réflexions qu'il retrouve en relisant ses quatre carnets.

Ce sont les carnets qui vont permettre de nous donner une idée du moment de cette totalisation. Halbwachs disait dans les *Cadres*, que la remémoration est une réponse à une question posée par la société. Or la question de la totalisation de son œuvre lui est imposée par sa propre candidature au Collège de France. Il décide dans ses carnets de 1942-1943 de relater ses visites pendant la campagne. Cette pratique sociale de deux ans va consister à présenter à chaque « électeur » une synthèse séduisante de son œuvre.

Sous un autre aspect, le chapitre sur l'espace est révélateur de cet effort en ce que la conception de l'espace semble osciller, dans ses dernières années, entre une priorité accordée au cadre de la représentation collective et une façon de privilégier la matérialité de l'espace comme origine de sa perduration virtuelle, pouvant s'intérioriser à son tour comme cadre de la mémoire collective.

Si l'unité de l'œuvre d'Halbwachs se manifeste dans le livre *La Mémoire collective* comme tentative de synthèse des acquis de chacun de ses moments, l'unité de l'œuvre devait donc s'éclairer de l'unité recherchée de l'ouvrage.

La problématique de l'unité recherchée pour **La Mémoire collective**

La synthèse de l'œuvre se transforme sans cesse avec la réécriture de *La Mémoire*. Quelles sont les données pour cette recherche de l'unité du livre ? Nous pouvons distinguer de 1938 à 1944 trois moments : un premier moment rationaliste est caractérisé par « La mémoire collective chez les musiciens » et *La Topographie légendaire des Évangiles*. Les maîtres mots des « musiciens » sont ceux

d'une mémoire d'un savoir, d'un code, d'un métalangage (la notation), d'un groupe (les musiciens) ayant cette science comme monopole. Le moment rationaliste se prolonge dans *La Topographie légendaire des Évangiles* qui est essentiellement, non seulement une œuvre qui se veut expérimentale sur la mémoire collective religieuse, mais également une œuvre où Halbwachs répond, sans le dire, aux objections que Marc Bloch lui avait faites en 1925 : l'historien lui reprochait (et cela n'est dit ni dans *La Mémoire collective*, ni dans *La Topographie)* de substituer un raisonnement par finalité (les intentions de la société) à ce qui serait le bon raisonnement, le raisonnement historique qui expliquerait l'effet par des causes et par des lois. Certes *La Topographie légendaire des Évangiles* est une recherche sur la mémoire de la croyance, elle renvoie à des lois de la mémoire collective qui d'ailleurs ressemblent étrangement aux lois de la *Gestalt Theorie* : la loi de la pensée est partout de créer des totalités depuis la perception jusqu'à la mémoire. Mais *La Topographie légendaire des Évangiles*, si elle prolonge l'intellectualisme de « La mémoire des musiciens » par l'idée de loi, fait avancer cet intellectualisme vers un débat central aux chapitres 3 et 4 de *La Mémoire collective* ; ce qui est en jeu ce n'est plus l'hégémonie de Bergson mais celle des historiens ; Halbwachs récuse la critique de Marc Bloch et non plus la critique de Blondel.

Or, il s'agit dans un cas comme dans l'autre, dans *La Topographie* comme dans *La Mémoire collective*, d'une littérature de contrebande, car si importantes que soient les réponses théoriques et la condamnation de l'histoire selon Marc Bloch au nom de la sociologie, on ne pouvait pas à cette époque, quand on était Halbwachs, critiquer publiquement un homme qui lui était intellectuellement proche et qui était par ailleurs voué à tant de persécutions.

La réponse d'Halbwachs sur le plan épistémologique, c'est que les lois causales ne sont (en l'histoire) qu'un artefact, une rationalisation secondaire par rapport au moteur de cette histoire qui n'est pas la cause mais bien la croyance et l'intention des agents de cette mémoire religieuse de reconstruire le présent en fonction du passé et à substituer une topographie imaginaire à une topographie réelle. C'est donc la finalité de la croyance du pèlerin qui est ici

mise en valeur et qui aboutit à des lois spécifiques, et non pas les causes objectives comme celles que cernent les historiens. Des « Musiciens » jusqu'à *La Topographie* le parti pris rationaliste joue donc à la fois suivant la tendance qui a été de tout temps celle d'Halbwachs et qui politiquement se retrouve au cœur du conflit idéologique, où le rationalisme des antifascistes depuis le congrès Descartes de 1937 s'oppose à l'irrationalisme des idéologies nazies. Mais ici, le parti pris rationaliste est à double entrée, à la fois comme une mémoire politique et à la fois comme une mémoire de la bataille épistémologique autour de la mémoire collective. Seule la mémoire collective est concrète, seule elle est une réalité et une réalité finalisante contre l'univers factice de la reconstruction de type causal qui n'est qu'un substitut vicariant des mémoires collectives trop nombreuses ou disparues, l'univers factice de la reconstruction faite par l'historien. Ici on a donc la date du chapitre 3 de *La Mémoire collective*, intitulé « Mémoire collective et mémoire historique », ici se trouve la date du passage de la critique de la conception de l'histoire événementielle et superficielle de Blondel où les dates et les lieux historiques sont comme extérieurs à la réalité de la mémoire individuelle, à la généralisation de la critique de toute histoire autre que l'histoire contemporaine.

Après ce moment rationaliste de 1938-1941, on peut localiser au cœur de *La Mémoire collective*, autour du chapitre sur le temps, un deuxième moment : le moment des années noires et des années sans espoir. C'est ici qu'apparaît l'invention considérable (et qui est passée totalement inaperçue d'ailleurs dans les sous-titres multiples et inutiles des éditions antérieures) de la double nature du temps comme éternel présent du fait vécu et historicité sociale du temps de pensée.

Au moment d'optimisme rationaliste qui est comme une mémoire prolongée du combat mené de 1935 à 1938 pour la loi et la cause, succèdent les années noires 1941-1943 où l'ontologie de l'unicité du temps que va mettre en place Halbwachs va renforcer un pari métaphysique, antérieur (pur écho de Leibniz) sur l'éternité de la mémoire collective. La double nature du temps permet à la fois de fonder la supériorité de la mémoire collective sur l'histoire, et surtout de proposer une autre solution que la science et le méta-

langage pour unifier la pluralité des mémoires collectives ; la solution c'est que cette unification est précisément impossible car l'instance dernière n'est plus comme dans *Les Cadres* la mémoire d'un groupe : l'instance dernière c'est le temps social sur lequel se fonde une mémoire. Chaque temps social est unique, chaque temps social est éternel, chaque temps social est autonome et ne rencontre jamais d'autres temps sociaux. L'éternité du temps social répond à une demande des années 1941-1943 (les années noires), répond à un climat tragique : le nouveau centre de gravité de la mémoire collective va devenir le temps.

Certes, on peut trouver dans le chapitre « La mémoire collective et le temps » une continuité avec « La mémoire collective des musiciens » puisque le temps sous forme de rythme y était déjà donné comme essentiel à cette mémoire ; mais en réalité le renouvellement est total tant par rapport à « La mémoire collective des musiciens » que par rapport aux *Cadres sociaux de la mémoire*. En effet le cadre essentiel de la mémoire collective, ce n'est plus le langage-code comme dans l'article sur les musiciens ; le nouveau cadre essentiel de la mémoire c'est le temps. Le temps y a une double structure : celle d'un présent éternel vécu qui est l'essentiel et celle d'une succession conceptuelle et sociale du temps présent, passé et à venir. Le devenir du « travail », de l'œuvre de *La Mémoire collective* où à la transformation du langage en code succède la transformation du temps, fait de *La Mémoire collective* un ensemble de réflexions qui cherche à repenser entièrement la sociologie de la mémoire individuelle et collective. Autrefois cette sociologie partait de l'expérience où les cadres convergeaient pour faire apparaître la mémoire collective dans la mémoire individuelle, aujourd'hui peu à peu commence au niveau des trois quarts de cette œuvre l'idée de l'expérience de la recomposition des cadres entre eux et de l'intériorité vécue avec l'extériorité pensée de la mémoire. L'identité de la recomposition trouve son éclairage nouveau par la réévaluation de l'expérience de la simultanéité : se souvenir c'est se trouver simultanément dans une situation à la fois de cadre extérieur (historique) du temps (qui va du présent au passé et du passé au présent), et c'est à la fois vivre l'identité du temps présent dans le passé. La remémoration change de signification en passant des *Cadres* à *La Mémoire* : *La Mémoire collective* est bien une seconde sociologie de la mémoire. Ainsi le temps devient bien le centre de *La Mémoire collective* en 1941-1943, même si on sait que, déjà dès les années 1930, Halbwachs avait relu *Durée et simultanéité* et avait réfléchi sur le temps.

Les principes d'unification derniers de La Mémoire collective *(1943-1944)*

Après la phase rationaliste, après la phase de la philosophie du temps des années noires, après le moment du travail sur un cadre, puis sur un autre et la prise de conscience de la transformation de *La Mémoire collective* en une œuvre, où chaque cadre est repensé comme centre possible de la mémoire, la rédaction finale est interrompue par la déportation d'Halbwachs ; le sociologue laisse pourtant des éléments pour unifier à la fois *La Mémoire collective* et l'ensemble de l'œuvre : mais cette fois l'unification de *La Mémoire collective* devient le problème de l'unification de toute la sociologie de la mémoire (l'unification entre *Les Cadres sociaux* et *La Mémoire collective*). C'est bien en partant de sa création du temps comme temps double qu'Halbwachs va déplacer la recherche de l'unité. L'unité qu'il faut chercher n'est pas une unité extérieure entre son œuvre de statisticien expérimental et de psychologue collectif, comme il l'a fait pour des raisons sociales quand il présentait sa candidature au Collège de France. Ce qu'Halbwachs cherche, et ce qu'il trouve, ce qui est pour nous l'essentiel c'est l'opposition et la continuité entre *Les Cadres sociaux* et *La Mémoire collective*, l'unité de son œuvre se centre sur les éléments qu'il donne pour une unité de sa sociologie de la mémoire.

Le point de départ de cette recherche c'est donc le double temps. Ici on reprend contre Blondel la vieille technique des *Cadres* : faire du Bergson pour réduire Bergson à néant. En effet la réponse de la théorie du double temps répliquant à la démonstration même de Bergson dans *Durée et simultanéité* est la suivante : la donnée immédiate de la conscience, ce n'est pas l'artificielle conscience

individuelle, c'est la mémoire collective. L'expérience de la simultanéité servait à Bergson pour ruiner la science et ses paradoxes, une science fondée sur un temps factice extérieur à la durée pure d'une conscience. C'est précisément la simultanéité qui devient le piège pour la philosophie de Bergson : la simultanéité signifie certes l'indépendance des consciences individuelles, mais cette indépendance n'a lieu qu'à l'intérieur d'une expérience collective des consciences et du monde. Contrairement aux prétentions de fonder une morale des profondeurs sur l'individu, poursuivie par Bergson dans *Les Deux Sources*, il faudra montrer qu'elle ne se fonde que sur la mémoire collective. C'est ici que l'article sur les musiciens joue son rôle par deux détails : la mémoire individuelle s'expérimente comme liberté de l'individu à jouer de son champ de liberté au point de rencontre de deux mémoires collectives : « on fait partie à la fois de deux sociétés mais il y a entre elles un tel contraste qu'on ne sent la pression ni de l'une ni de l'autre » (pages 44-45) ; la liberté de l'individu est liée à la manipulation des mémoires collectives. L'autre texte est le texte dont nous donnons une variante, la page sur Beethoven et sa fausse solitude. Ces deux parties de l'article sur les musiciens vont constituer l'axe central de la conclusion du livre, comme de la conclusion de l'œuvre. Toute la clef se trouvait dans les quatre premières pages manuscrites de *La Mémoire collective*, qui ont été rajoutées d'une écriture tardive, et qui étaient comme une introduction nouvelle de tout l'ouvrage, l'introduction étant le mythe de la solitude de Londres. Ce mythe est comme le pendant pour *La Mémoire collective* du mythe de l'esclave amnésique qui ouvre *Les Cadres*.

Il s'agissait dans *Les Cadres sociaux* d'une mémoire des faits, il s'agit dans *La Mémoire collective* d'une mémoire de culture, c'est-à-dire d'une mémoire de valeurs, d'une mémoire de ces valeurs qui permettent de garder en soi tout « le monde de la mémoire » suivant une expression même d'Halbwachs dans l'une de ses variantes. Le texte de ces quatre pages unifie en même temps l'œuvre et l'ouvrage par le titre même inversé, indûment corrigé par le premier lecteur. L'ensemble de la sociologie de la mémoire en tant qu'elle a été l'œuvre centrale d'Halbwachs a été approchée par *Les Cadres* d'abord, puis par *La Mémoire* : c'est

une totalité qui peut être étudiée ou bien en extériorité (ce qui a été l'objet des *Cadres)* ou bien en intériorité interactive et réciproque (ce qui est l'objet de *La Mémoire collective*).

L'intuition centrale du mythe du solitaire de Londres va renvoyer à la dialectique très simmelienne de l'exclusion et de l'inclusion de la mémoire individuelle et des mémoires collectives qui sera comme la synthèse générale.

Nous reviendrons plus tard, quand nous étudierons les concepts et les itinéraires nouveaux ouverts par « La mémoire collective chez les musiciens » par rapport aux *Cadres*, sur l'expérience de la liberté de l'individu au cœur de la rencontre de deux mémoires. Ici il faut insister sur un texte capital : la page sur Beethoven sourd. La variante de ce texte avait été gardée dans le dossier sur l'espace parce qu'il y était question des sphères célestes de la musique ; il va être le point de départ de la synthèse finale. Halbwachs y commente la situation de Beethoven et le paradoxe bien connu qu'il a pu, même sourd, écrire des chefs-d'œuvre. Il avait ajouté en 1939 deux phrases qu'il avait abandonnées : « Le monde musical tout entier était comme une mémoire restée en son esprit » et « Beethoven n'était jamais seul ». Or ce sont ces deux thèmes des mondes culturels intérieures et de la fausse solitude qui sont à l'origine des quatre premières pages récrites tardivement et qui sont comme un préalable au chapitre 2 sur « Mémoire individuelle et mémoire collective ». La fausse solitude de Londres est un mythe exemplaire qui développe une phrase obscure des *Cadres sociaux*.

On lit en effet dans *Les Cadres* au chapitre sur la localisation des souvenirs (page 138) : « Nous faisons partie simultanément de plusieurs groupes et il faut dire qu'en général plus ils nous tiennent étroitement, plus nous sommes capables, comme s'il s'agissait de souvenirs très récents, de remonter d'un mouvement continu dans leur passé jusqu'à assez loin... Dans la communauté très large et très changeante que constitue autour de nous ce que nous rencontrons ou pouvons rencontrer, sont engagés des groupes plus restreints et plus stables : amis, compagnons de travail, hommes de même croyance, membres d'une même classe, habitants d'un même village, famille large, famille étroite ; sans oublier la société

originale que chaque individu forme en quelque sorte avec lui-même[1]. » Cette dernière phrase énigmatique avait, chez Butler et dans le développement même de la phénoménologie de la remémoration, un sens restreint de deux personnages qui symbolisent le souvenir en tant qu'il est pensé et en tant qu'il est lié à la perception présente. C'est d'ailleurs l'idée reprise dans le manuscrit de 1932 sur le témoignage ; mais dans l'article de 1939 la nouveauté c'est qu'il ne s'agit plus chez Beethoven d'une mémoire d'un fait, mais d'une mémoire d'une culture (la culture musicale qui est un monde de valeurs structurées par un code de notations). En ce début de *La Mémoire collective*, le solitaire de Londres est non pas une monade portant un monde musical comme Beethoven (c'est ici tout le progrès de sa pensée), mais c'est tout un système de monades qui porte une société de témoins, de cultures intérieures. Il s'agit d'un peintre, il s'agit d'un historien, il s'agit d'un économiste, etc., et de ceux que ces gens ont lus. Le mythe du solitaire de Londres ouvre donc le livre sur l'idée d'une conscience qui enveloppe en son intériorité une pluralité de mémoires collectives virtuelles. Les *Cadres* étaient le premier moment d'une œuvre où la mémoire individuelle était saisie en extériorité par les mémoires collectives puisque se souvenir c'était : faire s'identifier une mémoire individuelle avec une mémoire collective religieuse, de classe ou de famille. Au cœur de la remémoration il restait l'expérience fondamentale d'un sens partagé par je et par les autres.

La Mémoire collective, au contraire, part de l'identité première de la mémoire individuelle avec les multiples mémoires collectives économiques, etc. Cette idée première qui se présente comme le point de départ de *La Mémoire collective*, développe ce qui a été déjà trouvé dans les manuscrits de 1932 : le thème que la mémoire individuelle est au croisement de plusieurs mémoires apparaît dès 1932 au centre de la réponse à Blondel. Toutefois, ce mythe annonce aussi le thème de l'indépendance de chaque courant de mémoire qui sera le propre du chapitre sur le temps.

La mémoire individuelle du solitaire de Londres est comme un lien commun à plusieurs mémoires collectives, mais l'importance de cette description du solitaire de Londres c'est que la conscience possède en elle des virtualités de culture, c'est elle qui choisit en les actualisant le point de vue du peintre ou le point de vue de l'économiste. Autrement dit, la liberté de la mémoire qui avait été saisie comme une liberté défensive, manipulant les courants de mémoires et se situant à leur croisement dans l'article sur les musiciens, se trouve ici comme liberté de choix de l'individu. La mémoire du solitaire de Londres qui peut à tour de rôle actualiser des mémoires culturelles séparées prépare le lecteur au chapitre sur le temps qui affirmera que chaque temps assure une mémoire et que les temps ne se rencontrent jamais. Ce thème sera développé à propos de la famille de Pascal qui peut s'intéresser tantôt à la littérature et tantôt à la religion, sans qu'on puisse dire jamais que le temps porteur d'une mémoire religieuse se croise avec le temps d'une mémoire littéraire. Toutes les métaphores ultérieures hésitantes du chapitre 4 de *La Mémoire collective* où la mémoire est tantôt un point de rencontre des temps, tantôt un faisceau des temps, trouvent ici comme une conciliation, puisque c'est la conscience une qui contient en elle des pluralités virtuelles de temps qui ne s'actualisent que par cette conscience, mémoire après mémoire. Les temps sociaux de la mémoire du solitaire de Londres sont des temps éternels, des temps qui coexistent et qui ne se rencontrent point. C'est dans une conscience que coexistent sans se rencontrer les nouvelles mémoires culturelles collectives. La conscience se trouve dans une situation qui évoque la dialectique simmelienne de l'exclusion et de l'inclusion, car la conscience est à la fois le contenant commun à toutes ces mémoires culturelles, mais elle est aussi par sa liberté d'actualisation une possibilité d'être contenue à l'intérieur d'une mémoire culturelle. Dans la solitude de Londres comme dans la page sur la solitude de Beethoven, *La Mémoire collective* continue *Les Cadres sociaux*, en ce que la mémoire est reconstruction du passé en fonction du présent ; mais l'essentiel des *Cadres sociaux* était attaché à montrer le collectif comme l'essence de la mémoire contre l'individualisme psychologique de Bergson ; pour *La Mémoire collective* au contraire c'est la valeur des mémoires collectives virtuelles qui rend essen-

1. Souligné par nous.

tiel le choix de l'individu en fonction des exigences de son présent. Si *La Mémoire collective* est bien le symétrique des *Cadres sociaux*, le titre originel « Mémoire individuelle et mémoire collective » qu'avait donné Halbwachs pour le premier chapitre est important. Il donnait tout le sens au mythe du solitaire de Londres : la donnée immédiate de la conscience c'est la pluralité des mémoires collectives que l'on découvre à partir d'une mémoire individuelle.

Non seulement *La Mémoire collective* est l'inverse des *Cadres sociaux* par son point de départ, mais elle en est le contraire parce que la vieille intuition bergsonienne de la durée encore présente dans *Les Cadres* est rejetée : au lieu d'une identification dans l'acte de se souvenir, d'une mémoire individuelle et d'une mémoire collective, se souvenir devient une interaction multiforme. Le sens ultime de *La Mémoire* préparé par cette page du solitaire de Londres, c'est l'idée qu'il va développer aux chapitres 2, 3 et 4 : la donnée immédiate de la conscience qui deviendra le double temps, ce n'est ni la conscience individuelle ni la conscience collective, mais bien comme Simmel le disait déjà : la liaison, l'interaction entre la mémoire individuelle et la mémoire collective. C'est en partant de cette donnée immédiate fondamentale de l'intériorité réciproque de la mémoire individuelle et de la mémoire collective que l'on peut comprendre la thèse (développée aux chapitres 3 et 4) de la supériorité de la mémoire collective par rapport à l'histoire. L'idée que la mémoire collective englobe de l'extérieur les mémoires individuelles tandis qu'elle en tisse une unité intérieure se trouvait déjà esquissée dans *Les Cadres sociaux* (page 146). Halbwachs disait : « [...] il est naturel que nous considérions le groupe lui-même comme capable de se souvenir et que nous attribuons une mémoire à la famille par exemple, aussi bien qu'à tout autre ensemble collectif. » La dimension extérieure de l'approche, le fait de souligner que la conscience collective est en extériorité par rapport à la conscience individuelle était alors donnée par la phrase suivante : « Ce n'est pas là une simple métaphore, les souvenirs de famille se développent à vrai dire, comme sur autant de terrains différents dans les consciences des différents membres du groupe domestique. » Le deuxième moment de cette dialectique simmelienne, le moment de l'intériorité réciproque de la conscience à la mémoire collective, et de la conscience à la mémoire individuelle était alors donné dans cette esquisse : « [...] ces consciences restent à certains égards impénétrables les unes aux autres, mais à certains égards seulement, en dépit des distances [...] du fait même que des hommes ont été mêlés à la même vie quotidienne et qu'entre eux des échanges perpétuels d'impression et d'opinion ont resserré les liens dont ils sentent quelquefois d'autant plus vivement la résistance qu'ils s'efforcent de les briser. Les membres d'une famille s'aperçoivent bien qu'en eux les pensées des autres ont poussé des ramifications qu'on ne peut suivre et dont on ne peut comprendre le dessein dans son ensemble qu'à condition de rapprocher toutes ces pensées et en quelque sorte de les rejoindre[1]. »

L'unification de *La Mémoire collective* de 1943 à 1944 est donc donnée par le grand thème épistémologique de l'intériorité réciproque de la mémoire collective et de la mémoire individuelle qui est commun à tout le chapitre où se renoue la réflexion avec *Les Cadres de la mémoire*. Elle est l'inverse mais elle est déjà aussi le complément des *Cadres sociaux*, tout comme l'est le schéma complet de l'échange d'inspiration simmelienne qui a été cité à propos de l'interaction entre mémoire individuelle et mémoire collective ; même si c'est dans le rapport au temps que ce renouvellement est le plus considérable, c'est bien à partir de l'article des musiciens complété par ses variantes inédites que le livre est finalement mis en place.

La genèse des concepts nouveaux de la sociologie de la mémoire dans **La Mémoire collective**

Le courant de mémoire

Le courant de mémoire n'avait dans *Les Cadres sociaux* qu'une place secondaire. L'idée de courant de pensée existait déjà dans *Le Suicide* de Durkheim, sous forme de courant de représentation,

1. Souligné par nous.

d'épidémies, et le concept était utilisé de-ci de-là, chez Durkheim, sans trop de définition.

Dans *Les Cadres* Halbwachs s'en sert surtout dans le chapitre de la mémoire collective religieuse quand il parle des courants de pensée mystique. On se trouve là entre un courant de mémoire psychologique et un courant de mémoire culturelle. Dès 1932, la réponse à l'objection de Blondel (du souvenir d'un enfant tombé, solitaire, dans un trou plein d'eau et qui s'en souvient alors qu'il n'était pas au sein d'une perception collective familiale susceptible ultérieurement d'une mémoire collective) oblige Halbwachs à une première invention qui est centrée sur l'idée de la rencontre entre une mémoire collective familiale (qui habiterait l'enfant) et un courant de pensée adulte ; cette rencontre entre un courant de pensée « invisible », porteur d'une mémoire étrangère (celle des adultes) et la mémoire collective présente de l'enfant explique pour Halbwachs que le sentiment d'une mémoire individuelle de l'enfant serait réellement suscité par la rencontre de deux formes de mémoires collectives : la mémoire collective d'appartenance à un groupe et le courant de mémoire collective venue de l'extérieur. C'est la première utilisation importante de cette notion de courant de mémoire.

Nous savons par les variantes, les rectifications publiées dans cette édition, que le texte primitif sera transformé dans les rédactions ultérieures. La rencontre n'est plus celle d'une mémoire collective et d'un courant de mémoire mais la rencontre de plusieurs mémoires collectives et de plusieurs courants de mémoires. Halbwachs met des « s », c'est-à-dire des pluriels.

Tout au long de *La Mémoire collective*, le courant de mémoire va ainsi acquérir une signification nouvelle. Dans le chapitre 2, à l'exception des quatre premières pages (écrites en dernier), il a essentiellement une signification psychologique : il s'agit en général d'expliciter la remémoration par un individu. Il y a toute une partie de *La Mémoire collective*, celle qui correspond en particulier à la première variante supprimée où Halbwachs va continuer la critique des objections de Blondel, va reprendre ses réflexions antérieures sur la mémoire involontaire et la fausse reconnaissance, où le courant de mémoire sera alors utilisé pour expliquer le

phénomène de la remémoration. Mais pour l'essentiel, *La Mémoire collective* (à partir du chapitre 4) va développer l'idée d'un courant de mémoire culturelle s'appuyant sur une temporalité unique en son genre. La première généralisation qu'en fait Halbwachs au chapitre 2, c'est sa réflexion sur le témoignage ; cette généralisation du « courant de mémoire » aboutit à deux idées symétriques : d'abord l'identité du Moi va dépendre de son appartenance à d'autres courants de mémoire collective, l'autre idée c'est qu'à la façon du Moi dans la mémoire familiale, tout objet est construit par la convergence d'une multiplicité de courants de mémoire collective. Ainsi, réapparaît à l'occasion de la réponse de Blondel un problème resté virtuel dans *Les Cadres*. La difficulté était la suivante : si se souvenir pour un individu c'était se mettre du point de vue de la mémoire collective d'un groupe, alors la crise suscitée par la pluralité des mémoires collectives de classe devait non seulement aboutir virtuellement à l'impossibilité d'une mémoire collective d'une nation, mais tout autant à l'impossibilité de l'identité du Moi : car si à chaque instant, suivant la leçon des *Cadres*, je suis la mémoire d'un groupe et si le nombre des membres de ce groupe devient extrêmement grand, comment le Moi peut-il unifier ce grand nombre de points de vue sur chaque groupe ?

La réponse (leibnizienne), c'est que chaque individu est comme un point de vue totalisant sur la mémoire collective. L'autre réponse est qu'à l'inverse chaque personne, et aussi bien chaque objet et (dans le cas de l'enfant tombé dans un trou) chaque situation, est au point de rencontre d'une pluralité de mémoires collectives.

Dans une première variante omise, mais éditée ici, Halbwachs remplace le sentiment de l'involontaire du souvenir qui vient en nous sans qu'on l'ait appelé, par l'expérience de notre participation à un grand nombre de groupes. Dans le même esprit, l'apparition d'un objet dans un grand nombre de mémoires de groupes explique que le souvenir d'un objet nous est possible par la convergence des points de vue de ces groupes et au contraire que ce souvenir est impossible si ces groupes ne se sont jamais vraiment rencontrés. Ainsi, la multiplicité des mémoires collectives et des courants de mémoire ainsi que des problèmes de leur jonction va rendre

compte de l'idée abordée dans *Les Cadres sociaux* de la perte de familiarité, dans l'amnésie ou dans le rêve, avec les cadres permettant d'évoquer, grâce à leurs caractères conventionnels, une mémoire collective.

Le courant de mémoire dans *La Mémoire collective* se transforme donc en allant d'une mémoire psychologique à une mémoire culturelle. L'évolution du sens du courant de mémoire marque l'évolution de la pensée d'Halbwachs : le courant de mémoire oscille entre une réinterprétation de l'inconscient bergsonien (voire freudien) et l'affirmation de l'éternité de la mémoire.

Le premier grand texte que nous insérons comme texte omis et non biffé par Halbwachs (c'est-à-dire un texte au sujet duquel Halbwachs semble hésiter quant à son utilisation), c'est le long texte où Halbwachs réfute l'inconscient et son mécanisme d'association des idées pour remplacer cet inconscient par une incapacité dans laquelle nous nous trouverions de pouvoir avoir accès à un certain nombre de mémoires collectives qui éclaireraient une situation. Dans *Les Cadres sociaux* Halbwachs employait la notion de l'inconscient sous la forme sociale d'une mémoire refoulée par la violence. C'est en effet dans le chapitre sur la mémoire collective religieuse que Maurice Halbwachs évoque les mémoires qui sont étouffées par la mémoire religieuse dominante, et il va jusqu'à parler des mémoires sociales qui continuent d'exister hors de la société[1]. Or l'importance stratégique de cette mémoire refoulée, cette mémoire exclue qui ne peut qu'être temporaire, c'est qu'elle va être d'une certaine façon dans le livre de 1925 un mécanisme pour rendre possible le progrès et en particulier le progrès historique tel qu'il est décrit au cœur du chapitre sur la mémoire de classe, sous la forme d'un élargissement du nombre des hommes porteurs des valeurs centrales d'une société. Cela ne peut avoir lieu, dit Halbwachs, qu'en retrouvant un certain nombre de valeurs qui ont toujours existé et qui ont été enfouies. Il s'agit bien de valeurs précédemment exclues de la société centrale, exclues de la mémoire collective de la société. L'inconscient avait donc une importance très grande au niveau des *Cadres sociaux*. Or l'acharnement qu'Halbwachs met dans la variante citée à transformer l'inconscient en une incapacité d'avoir accès à un souvenir est quelque chose de remarquable, car la mémoire inconsciente était un réservoir permanent pour le progrès des sociétés. Dorénavant, elle se transforme en l'idée qu'aucune mémoire ne meurt définitivement ; aucun oubli n'est éternel et aucune mémoire n'a jamais eu un commencement absolu. Ce sera cette même idée leibnizienne que va porter le courant de mémoire en tant que courant de mémoire culturelle, mais ici le courant de mémoire culturelle apparaît surtout, à partir du chapitre 4 (« La mémoire collective et le temps ») ; la mémoire collective éternelle est au cœur des préoccupations d'Halbwachs et du sens qu'il veut donner à *La Mémoire collective* par le mythe du solitaire de Londres. L'éternité de la mémoire culturelle n'est pas l'éternité d'un fait, c'est l'éternité d'une valeur virtuelle. Les mémoires culturelles virtuelles sont comme à la disposition de la liberté de l'individu ; le solitaire de Londres réactualise une familiarité avec la mémoire culturelle qu'il choisit en fonction du présent ; son présent de Londres c'est simplement le désir de regarder Londres d'un point de vue esthétique, historique, romanesque, économique, etc. Tel est l'itinéraire de transformation du sens du courant de mémoire qui va du substitut de l'inconscient jusqu'au rôle de porteur éternel de systèmes de valeurs culturelles.

1. « Mais il arrive que les circonstances sociales se modifient en ce sens que de nouvelles modifications se font jour qui se grossissent de toutes celles que la religion officielle a jusqu'à présent refoulées. Il ne faut pas se figurer que c'est là effectivement une résurrection du passé et que la société tire en quelque sorte de sa mémoire les formes à demi effacées des religions anciennes... Mais en dehors de la société ou encore dans les parties de celle-ci qui ont été soumises le moins fortement à l'action du système religieux établi, quelque chose de ces religions subsiste, hors de "la mémoire" de la société elle-même qui n'en conserve que ce qui s'est incorporé à ses institutions actuelles... », *Les Cadres*, pp. 182-3 (1994), Albin Michel.

Courant de mémoire et mémoire collective

L'importance du courant de mémoire vient du renversement à la fois épistémologique et politique que constitue *La Mémoire collective* par rapport aux *Cadres sociaux*. Ce renversement épistémologique consiste à partir de l'individu pour en réévaluer

l'importance parce que c'est lui qui rend possible l'actualisation de la valeur portée par le courant de mémoire.

C'est la défaite de la démocratie de 1938 à 1944 qui caractérise le renversement politique : il ne s'agit plus alors de défendre l'histoire et le progrès comme dans *Les Cadres*, mais il s'agit de défendre le passé contre la non-valeur de l'histoire présente contre la régression que constitue le système totalitaire.

Le démocrate battu en appelle au passé contre le déracinement des valeurs de la république par Vichy. Ainsi se trouvent expliqués les glissements que nous avions avec d'autres estimés significatifs, entre « reconstituer » le passé et « reconstruire » le passé : en réalité, le manuscrit nous montre que tantôt il raye « reconstituer » pour le remplacer par « reconstruire », et tantôt il fait le contraire, ce n'est pas qu'il hésite sur les mots mais c'est que la position politique renverse la situation : il s'agit de sauver le passé malgré le présent, il s'agit bien de le reconstituer dans sa valeur, et non pas de le reconstruire comme un fait. Le renversement de *La Mémoire collective* c'est qu'il ne s'agit plus de dire que le souvenir est une reconstruction faite du passé en fonction du présent : c'est bien plutôt une reconstitution du passé ; c'est essentiellement une reconstruction du présent faite en fonction du passé.

L'approche nouvelle de *La Mémoire* va permettre un progrès théorique dans la distinction entre le social et le collectif (la mémoire sociale et la mémoire collective, les cadres sociaux et les cadres collectifs). Le flou entre le social et le collectif est hérité de Durkheim et d'un jeu de mots sur société (une société pour le collectif, la société pour le social). Dès l'article sur les musiciens la distinction s'impose par le domaine choisi de la mémoire musicale. En effet, il allait de soi en 1938-1939, pour un bon connaisseur de la musique des traditions orales et de l'histoire écrite, de séparer comme deux genres distincts la mémoire orale musicale (celle des chansons qui vont « de lèvre en lèvre ») et celle de la mémoire savante, c'est-à-dire la mémoire du système de notation musicale. La mémoire savante était une mémoire de groupe, du groupe des musiciens, c'était donc une mémoire collective ; la mémoire orale était une mémoire de tradition.

En dehors de la distinction des deux genres de mémoires dans la mesure où l'exemple choisi c'est la propagande musicale hitlérienne, symbolisée par la marche des Walkyries, martelée par les régiments nazis, qui est l'objectif contre lequel se dresse Halbwachs, la réponse est claire : seuls des gens vulgaires peuvent se satisfaire de ce lourd bruit de propagande défigurant la musique de Wagner, les démocrates peuvent s'appuyer sur la mémoire collective qui est la science de la notation (sur la lecture des partitions) pour lutter contre la mémoire sociale. Le même thème était déjà abordé dans *Les Cadres sociaux* sans que la notion de mémoire sociale soit claire (mais c'est pourtant elle qui était visée) lorsque dès le début de l'introduction des *Cadres*, Halbwachs évoque un récit transmis par un journal qui en cite un autre, précisément c'est le récit de l'esclave amnésique trouvé en forêt. Il s'agit donc d'une mémoire transmise de support en support journalistique sans qu'elle soit portée par un groupe. De façon générale, toutes les fois qu'il sera fait allusion dans *Les Cadres* à des journaux ou à des disques, la dimension de réitération mécanique, la dimension de transport dans le temps, non supportée par une conscience, renvoie à l'idée d'un courant de mémoire : cette mémoire dans la société nous l'appelons à bon droit une « mémoire sociale ».

Au début de *La Mémoire collective*, liée au texte de 1932, répondant aux objections de Blondel dans le chapitre 2, en écho de vieilles réflexions sur la mémoire involontaire et au cœur de ces problèmes de la pseudo-mémoire des témoins, il est fait allusion à la propagande. Halbwachs rappelle que souvent nous sommes convaincus d'émettre une opinion personnelle alors que nous répétons une propagande oubliée. Même si le texte est probablement tardif, il s'agit bien là d'une vieille reprise de ce qui était l'article sur les musiciens : l'infériorité de la mémoire sociale à l'égard de la mémoire savante collective. Mais lorsque l'on arrive dans *La Mémoire* au tournant théorique nouveau de la pensée caractérisée par l'invention du temps à double dimension, il y a un renversement de l'ancienne hiérarchie entre mémoire collective et mémoire sociale : le courant de mémoire éternelle est en effet structuré par un temps social éternel. En effet, cette supériorité nouvelle de la mémoire sociale est déjà indiquée dans le cas de la famille Perrier.

Elle rencontre avec Pascal successivement des préoccupations littéraires puis jansénistes religieuses. La supériorité consiste dans le fait que la mémoire sociale est éternelle tandis que le groupe n'existe que pendant une durée limitée de l'histoire. La mémoire collective de la famille de Pascal actualise, à un moment donné, un courant de mémoire littéraire, puis à un autre moment un courant de mémoire religieuse. Le sens historique de ce renversement hiérarchique entre mémoire sociale et mémoire collective est donné comme une consolation du désespoir : éternelle est la mémoire sociale qui est une virtualité, tandis que le présent (l'histoire) ne dure qu'un moment en tant que mémoire collective. Ce sont les pages 182 à 183 où Halbwachs évoque à la fois ses passions de jeunesse sous une forme codée puisqu'il parle de ses amis de l'École normale ; or ses amis de jeunesse étaient socialistes. En même temps il évoque sa propre situation de vieillard qui a vu mourir autour de lui beaucoup de ses amis et il affirme alors que l'essentiel de la mémoire collective se trouve dans la signification partagée de chacun. C'est cela, dit-il, qui va rester d'un couple par-delà les passions, c'est cela qui resterait de ses amis : cette signification peut demeurer. Les gens qu'il rencontre qui partageraient cette même sensibilité intellectuelle seraient comme des substituts de ses amis. Halbwachs va alors jusqu'au bout de sa pensée et propose un symbole de l'espoir : si demain d'autres gens s'incorporent à ce sens partagé qu'il a en mémoire, ce serait comme si le groupe renaissait. On a donc un itinéraire clair : l'éternité du temps social a rendu possible son actualisation dans un groupe (qui a été celui du couple Halbwachs ou celui de ses amis politiques). Si cet ensemble de façons de sentir et d'évaluer qu'est une mémoire culturelle perdure cela rendra possible demain la renaissance d'une autre mémoire collective qui sera actualisée par un nouveau groupe. On va donc de la mémoire sociale à la mémoire collective : que la mémoire collective disparaisse, reste la mémoire sociale qui pourra demain se réitérer en mémoire collective. Le mouvement de réitération va du social au collectif, tandis que l'idée de réitération dans *Les Cadres sociaux* n'allait (dans l'exemple de la mémoire collective familiale par exemple) que du collectif au collectif ; disparaissent les incertitudes qui existaient dans

Les Cadres sociaux entre les deux aspects de la mémoire sociale, les mémoires collectives affaiblies implicites au rêve et à l'amnésie et d'autre part la mémoire mass-médiatique. L'incertitude entre la mémoire sociale et la mémoire collective était surtout significative à propos du langage qui était ici le langage d'un groupe viennois et là le langage d'une nation ; en somme on ne savait pas si le langage était un cadre collectif ou un cadre social, *La Mémoire collective* cherche une solution dans une hiérarchie où domine le collectif sur le social puis le social sur le collectif.

Le clair-obscur et le voyage : la pluralité des temps sociaux entre le progrès rationnel et le relativisme

Dans *Les Cadres sociaux* naissait le problème de la pluralité des mémoires collectives sous de nombreuses formes : à côté des trois exemples types donnés de mémoire collective familiale, religieuse et de classe, on faisait allusion au fait qu'il y avait bien d'autres formes de mémoires collectives. C'est dans le chapitre sur les classes sociales que cette pluralité était en particulier importante, elle prenait la forme de la pluralité croissante des groupes de fonction : leur caractère de plus en plus segmentaire et éphémère, l'accélération de leur naissance et de leur dégénérescence étaient des causes évidentes de crise qui entraînaient le problème d'une évaluation unifiante de ces mémoires pour laquelle Halbwachs proposait un lieu hors des fonctions comme la famille ou le « monde ».

La pluralité des mémoires collectives apparaissait donc comme une difficulté théorique et singulièrement comme une difficulté pour mettre en place l'idée de progrès. L'idée de progrès dans *Les Cadres* était liée à deux causes essentielles : la liberté du groupe à l'égard de la mémoire collective qui avait lieu par la critique du passé en fonction des intérêts présents du groupe ; et d'autre part l'élargissement de la base démographique de la mémoire collective de telle sorte que les valeurs étaient supportées par un groupe plus large que le groupe précédent.

Cette pluralité de mémoires restait donc dans *Les Cadres* inquiétante pour le progrès puisqu'il fallait trouver les moyens de la maîtriser pour préserver les chances de marche en avant. Dans *La Mémoire collective* la pluralité des mémoires collectives se trans-

forme en pluralité des temps sociaux. Au fur et à mesure de cette transformation vont pouvoir être mises en valeur deux formes du progrès : un progrès de l'identité individuelle et un progrès dans la constance des valeurs choisies par l'individu. La première forme de progrès individuel dépend de la pluralité des mémoires collectives : c'est l'utilisation dans le chapitre 2 de la notion leibnizienne de « clair-obscur », le clair-obscur du souvenir d'enfance se trouvera dans la rencontre fortuite et originelle de la mémoire enfantine avec la mémoire des adultes.

Halbwachs vient de répondre à Blondel qui disait que la mémoire de l'enfant solitaire dans un trou d'eau est une mémoire individuelle qu'on ne peut pas expliquer par une mémoire collective. Halbwachs au contraire estime que les illusions de l'unicité individuelle de ce souvenir sont dues à la rencontre d'une mémoire collective familiale et d'une réalité non familiale, c'est-à-dire du monde des adultes. Sa généralisation, c'est alors que tout ce qui est hors de l'enfance et hors de la mémoire collective enfantine familiale est comme un immense réservoir de l'infinité possible des autres mémoires collectives. Cette réduction avait déjà été faite dans *Les Cadres sociaux* quand Halbwachs avait développé le mythe de la lecture d'un livre d'enfants, relu par l'adulte avec une grande déception ; il y expliquait que la lecture de l'enfant était une saisie par l'enfant des cadres enfantins ménagés par le bon écrivain de livres pour enfants : l'enfant naguère retrouvait sa vision du monde dans le livre écrit pour lui, une vision du monde où les objets et les animaux et les hommes étaient sur le même plan, une vision du monde où il n'y avait pas de stratification sociale, où il pouvait s'identifier à la toute-puissance des acteurs. Au contraire, si l'adulte était déçu par cette relecture c'est que maintenant il avait une vision du monde d'adulte, c'est-à-dire un minimum de représentations scientifiques de la façon dont fonctionne le monde matériel, et un minimum de représentations de la façon dont fonctionne le monde social.

Cette dualité enfant/adulte était une façon de rendre compte de deux mondes dans *Les Cadres* : le monde de l'enfance et le monde en général des parents liés au reste des adultes. Dans *La Mémoire* il généralise l'opposition enfant/adulte : par rapport au Moi de l'enfance au fur et à mesure que son expérience se révèle une multiplicité de mémoires collectives. Le changement de valeur des mémoires adultes est exprimé par la notion de clair-obscur : cette hiérarchie de mémoires a lieu par rapport au Moi ; le Moi de l'enfance c'est ce qui est clair ; ce qui est obscur c'est, suivant la métaphore utilisée dans le texte de *La Mémoire collective*, l'ombre portée des adultes. Halbwachs donne une série d'exemples pour montrer comment l'enfant (depuis les milieux les plus démunis jusqu'aux milieux les plus aisés, et jusqu'à lui-même) est toujours tôt ou tard confronté au monde des adultes, ne serait-ce que parce qu'il va être gagné par l'émotion des adultes. Cette confrontation se retrouvera dans le chapitre sur « Mémoire collective et mémoire historique ».

Ce clair-obscur est donc le pôle individuel du progrès. L'idée est simple, au fur et à mesure que nous grandirons, au fur et à mesure que notre connaissance se développera nous aurons à donner un sens à l'obscur et à élargir la dimension du clair : le sentiment de mémoire authentique de soi va progresser. Le nouveau progrès de *La Mémoire* est donc celui de la liberté individuelle par la connaissance de soi. Cette liberté du Moi avait été abordée dans l'article sur les musiciens comme une libération du souci. Celui qui assiste à un concert s'il se met au croisement de ses deux mémoires collectives (celle du souci professionnel ou familial, et celle de la mémoire musicale du concert qui commence) pourra se libérer de ses préoccupations. Cette approche de la mémoire individuelle par le clair-obscur ménage donc l'idée que la pluralité des mémoires collectives non seulement rend compte de la mémoire enfantine, mais aussi de la possibilité du sentiment du progrès affectif voire moral, du sentiment de libération du Moi et ouvrent le chemin d'un progrès rationnel de la connaissance de la mémoire. La confrontation de l'obscur avec l'expérience entraîne le progrès continu de la mémoire claire. Dès le chapitre 2 l'idée du clair-obscur qui commande la pluralité des approches nécessaires pour comprendre un personnage ou une situation va préparer le lecteur à l'idée du progrès indéfini et implicitement du temps infini de la mémoire.

En ce qui concerne l'image du père qui vient de mourir, en

effet Halbwachs donne des indications : il y a comme un progrès permanent de l'image du père que nous avons depuis l'enfance, au fur et à mesure que d'autres gens nous en parlent avec d'autres points de vue ; au fur et à mesure que nous découvrons l'éclairage que d'autres mémoires collectives ont de cette personne. Ce progrès est indéfini d'une certaine façon ; il est prolongé puisqu'une fois le père mort, c'est la mémoire collective que les différents groupes ont du père qui assure pour un temps plus ou moins long sa survie.

En dehors du problème du clair-obscur la pluralité des mémoires collectives se transformera dans le chapitre sur le temps en celui de l'infinité des temps sociaux. Le moyen par lequel Halbwachs passe de l'un à l'autre est la page où il prend conscience que non seulement il y a une pluralité empirique de mémoires (comme il l'avait déjà vu dans *Les Cadres*), mais qu'il y a même une infinité possible de mémoires collectives car chaque groupe est susceptible, à la façon de Leibniz (qu'il cite), de se diviser en de plus petits groupes à l'infini.

Ce recours à Leibniz implique l'acceptation comme point de départ de l'infinité possible des mémoires collectives : Halbwachs doit accepter cette donnée comme irréversible, il lui faut alors trouver un analogue symétrique au clair-obscur individuel du côté des mémoires collectives, ce sera ce qu'il fera dans le chapitre sur le temps.

Toutefois, avant ce chapitre il y a une expérience décrite au moins deux fois dans *La Mémoire collective*, très importante en ce qu'elle combine la pluralité des mémoires collectives et les illusions de mémoires collectives ; c'est l'expérience du voyage mené en commun. Si *Les Cadres sociaux* sont centrés dès le début sur le problème de l'oubli social, *La Mémoire collective* est bien davantage centrée sur ce qui préoccupe Halbwachs depuis 1925 dans ses carnets, sur les illusions de la mémoire. Comment comprendre ces illusions ? La réponse à l'objection sur la mémoire de l'expérience enfantine solitaire que faisait Blondel est une première réponse : l'illusion de l'unicité de l'impression de l'enfance se trouve dans la rencontre du monde enfantin et du monde adulte, du clair et de l'obscur ; l'illusion d'être unique ressemble alors

aux illusions de la perception quand on ne sait pas si une étoile se situe au croisement de deux ensembles, si elle est dans un ensemble ou dans un autre, si elle est objet sur un fond ou fond sur un objet. Mais cette illusion de l'enfance est une illusion qui est encore dans la perspective des *Cadres* ; elle est une vue de l'extérieur d'un sujet dont la perception est extérieure aux objets. L'exemple du voyage va rendre compte, de façon exemplaire, de ce que voulait dire Halbwachs dans le mythe du solitaire de Londres.

La réalité du voyage est une réalité que l'on peut voir de l'extérieur. C'est l'impression partagée par moi et par les autres voyageurs, mais on peut vivre cette réalité en même temps de l'intérieur ; le voyageur que je suis est alors partagé, dans une espèce de rapport clair-obscur différent, entre la mémoire professionnelle ou familiale, entre le souci du groupe d'où je viens et un certain désintérêt à l'égard des compagnons de voyage. L'apparence du voyage est aussi illusoire que l'apparence du témoignage, c'est-à-dire que les autres diront que j'ai vu la même chose qu'eux, que je me souviens de ce voyage à leur façon, tandis que je sais bien en mon for intérieur que durant tout le voyage je n'ai cessé de me souvenir de mes enfants ou de telle ou telle personne.

Cette illusion peut atteindre un degré supérieur et Halbwachs a le génie de compliquer les modèles pour le montrer. Soit l'exemple du saint qui a vécu dans un groupe religieux, le groupe religieux, à la mort du saint, est absolument convaincu qu'ils ont vécu ensemble et en commun la même expérience : en réalité les compagnons ne voyaient que le monde tandis que le saint ne voyait que Dieu. Ce même schéma est repris pour le voyage puisque mes compagnons, d'une certaine façon, ont su que je ne partageais pas les mêmes émotions qu'eux, puisqu'ils m'ont saisi comme relativement absent de temps à autre, mais ils n'ont fait tout cela que du point de vue de leur mémoire collective du voyage où ils ont un regard dominant et où j'ai un regard minoritaire, un regard à moitié absent, tandis qu'eux je les perçois à partir d'un autre groupe et de façon totalement inverse. Je perçois de façon centrale la mémoire collective familiale d'où je viens et de façon secondaire les voyageurs ; je perçois certes un voyage comme eux, mais

en même temps je perçois le fait qu'ils sont en quelque sorte eux aussi modifiés par mon groupe familial, c'est-à-dire par mon regard absent, par le côté insolite de ma présence dans ce voyage.

L'intériorité première des mémoires collectives et l'histoire

Si Halbwachs fait allusion, au moins à deux reprises, au voyage, comme mythe pour comprendre les rapports des mémoires collectives entre elles, c'est parce que ce rapport va lui servir et pour l'histoire et pour sa représentation du temps collectif.

L'histoire est en effet abordée par Halbwachs dans *La Mémoire collective*, sous trois formes différentes et assez contradictoires pour qu'il soit nécessaire de tenter de les coordonner. Dans la page première (mais en réalité dernière) du mythe de Londres, l'histoire est une culture au même titre que l'économie ou la littérature ; il n'y a aucune espèce de restriction quant à la valeur de l'histoire. La suite du texte va développer une réfutation de l'histoire fausse, telle que la conçoit Blondel, qui est une histoire du XIX[e] siècle, une histoire événementielle faite de dates et de lieux.

C'est à partir de Bergson et de Blondel, et non pas à partir des *Cadres sociaux*, que la dimension de l'histoire est repensée. En effet, dans *Les Cadres sociaux* Halbwachs se servait massivement de l'histoire, telle qu'elle était histoire scientifique de son temps, histoire de causes et d'effets, histoire d'intentions et de résultats, histoire des systèmes de valeurs des groupes à la façon de Max Weber. C'est en effet le grand pari des *Cadres sociaux* que la convergence du progrès par la causalité ou par le développement des valeurs dans l'histoire religieuse ou sociale serait parallèle au progrès psychologique tel qu'il est défini dans la représentation que se donne Halbwachs dans la première partie du livre de la remémoration : la reconstruction du passé en fonction du présent.

C'est de tout autre chose qu'il s'agit dans *La Mémoire collective*. Halbwachs rencontre l'histoire pour répondre à Blondel qui voulait défendre Bergson à partir du schéma que, fondamentalement la mémoire pure serait une mémoire de durée et une mémoire individuelle psychologique, même si elle devait se consolider avec des cadres sociaux qui seraient le temps et l'espace : ces cadres sociaux structurent la mémoire de l'individu et prennent les formes

de temps social (la chronologie), d'espace social (l'espace donné par les cartes géographiques).

La première réponse d'Halbwachs, après avoir montré l'intériorité réciproque des mémoires dans le voyage, consiste à opposer à l'histoire de Blondel, l'histoire sur la longue durée qu'il a rencontrée d'abord en économie chez son ami Simiand, et qu'il partage en partie, avec l'École des Annales. L'histoire sur la longue durée, il la trouve en particulier excellente quand elle est l'histoire contemporaine. Car avec l'histoire contemporaine disparaît l'aspect artificiel extérieur de l'histoire, et au contraire, comme dans un voyage, il y aurait une correspondance entre le temps extérieur de l'historien (qui décrirait le voyage) et le temps des mémoires collectives intérieures des groupes qui participeraient au voyage.

En cette fin du chapitre 2 consacrée à réfuter les critiques de Blondel, l'histoire certes n'est pas une histoire événementielle, mais elle est une reconstruction fondée des visions du monde de chaque groupe, de chaque mémoire collective. Toutefois, il y a un dernier tableau de l'histoire (des chapitres 3 et 4) qu'il faut tenter d'éclairer car il correspond à la réfutation voilée des critiques de Marc Bloch de 1925 qu'Halbwachs développe dans *La Topographie légendaire des Évangiles*.

Après la mauvaise histoire événementielle de Blondel, après l'histoire sur la longue durée jugée bonne au moins pour l'historien contemporain, le dernier mot semble être la condamnation de toute histoire.

La troisième conception de l'histoire est en effet développée dans le chapitre sur le temps comme un préalable à la théorisation capitale de la double nature du temps. Halbwachs y fait allusion à ce qui a déjà été acquis dans le chapitre sur l'histoire.

Toutefois, la conclusion de ce débat sur l'histoire aboutit à restreindre, à limiter l'histoire dont il reconnaît la valeur : l'histoire contemporaine.

Mais la question qui se pose alors c'est : que penser de l'histoire qui n'est pas contemporaine ? Que penser de l'histoire pour laquelle je n'ai pas des équivalents de ce vécu que seraient la relation de la sociabilité et la façon dont chaque groupe social, chaque mémoire collective, chaque sens partagé du moment ont

de rendre compte du fait historique ? Or le chapitre sur le temps généralise la critique de l'histoire de Blondel à toute histoire. Cette critique ne fait plus d'exception pour l'histoire contemporaine. C'est une défense générale de la supériorité de toute mémoire collective par rapport à la construction historique. Ici, tout comme pour *La Topographie légendaire des Évangiles* (1941), nous sommes en présence d'une réponse globale, mais masquée, faite par Halbwachs aux objections, cette fois-ci non plus de Blondel, mais de Marc Bloch. Car l'article cité de Marc Bloch, de 1925, est une longue critique que l'historien fait de l'approche sociologique de l'idée de mémoire collective, et qui n'est pas du tout rendue par le petit texte cité par Halbwachs dans *La Mémoire collective*. On peut parler ici d'une « littérature de contrebande » parce qu'en citant l'article de Marc Bloch, Halbwachs fait allusion, sans le citer, à l'ensemble du texte qui est une critique radicale que l'historien fait en prenant ses distances avec le sociologue. La critique de Marc Bloch consiste à dire que l'école française sociologique en général et Halbwachs en particulier n'ont pas à se réclamer de l'École des Annales.

Quel est le cœur de l'objection de Marc Bloch dans cet article ? C'est la critique des raisonnements finalisants de Durkheim et de l'école sociologique en général qui explique un événement en disant : « la société voulait que... », « le groupe social désirait que... ». La critique que Marc Bloch fait à Halbwachs, qui a durant toute sa vie tenté de défendre l'idée de cause et de loi au nom du rationalisme, c'est que le rationalisme véritable se trouve du côté de l'histoire qui se sert pour étudier la tradition des mécanismes mêmes de la tradition et des agents de la tradition, c'est-à-dire d'acteurs, de causes et d'effets observables, vérifiables, par opposition au discours métaphysique, finalisant, archaïque de la sociologie. C'est cela la grave objection de Marc Bloch. C'est à cette objection qu'Halbwachs répond sans le dire parce qu'il ne peut polémiquer ouvertement avec cet historien, ami, d'origine juive et antifasciste qui sera victime de ses origines et de ses opinions dans une période de répression, de dénonciation vichyssoise et fasciste. La controverse est en conséquence voilée tant en ce qui concerne

le texte de Marc Bloch, qu'en ce qui concerne la réponse qui lui est faite par Maurice Halbwachs.

Cette réponse s'est manifestée d'abord dans *La Topographie légendaire des Évangiles*. Elle a consisté à dire que le parti pris de finalité de l'approche sociologique de la mémoire n'excluait en rien une rationalité des causes et des lois. En effet les deux familles de mémoires collectives d'avant le concile d'Éphèse et d'après le concile d'Éphèse qui se succèdent dans les récits de pèlerins en Terre sainte se distinguent par la recherche de ce qui correspond à leur attente et à leur croyance. Les lieux de la vie et des miracles du Christ avant le VIe siècle pour le premier groupe sont contigus aux lieux des hauts faits de David. Pour le deuxième groupe de pèlerins après le VIe siècle, les lieux saints de la mémoire sont des lieux qui sont coordonnés selon la succession géographique que constitue la topographie légendaire de la Via Sacra. La recherche de l'itinéraire de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ est commandée par la croyance en la double nature du Christ, homme et dieu, fixée par le concile d'Éphèse. La continuité temporelle de la vie à la mort et de la mort à la résurrection s'inscrit dans la continuité de l'espace de la Via Sacra.

On se trouve ici en familiarité avec un texte que nous avons inséré à titre de variante où Halbwachs conteste la logique de l'association des idées par contiguïté ou ressemblance. En effet, ce qui caractérise *La Topographie légendaire des Évangiles* c'est la réunion des souvenirs en une totalité qui est comme une loi d'insertion et d'intégration, de reconstitution matérielle d'une croyance en une continuité spatiale, reconstitution qui n'a de sens que comme manifestations de la pensée finalisante : vouloir trouver la vérification d'une croyance religieuse dans une organisation géographique et topographique. Pour la première communauté, Jésus-Christ continue David et les lieux des miracles de l'un sont contigus ou superposés aux lieux des miracles de l'autre. Pour les groupes de pèlerins, Jésus-Christ ayant la double nature d'homme et de Dieu (concile d'Éphèse) va se transformer le long de la Via Sacra d'homme en crucifié et de crucifié en ressuscité.

C'est la mémoire d'une croyance (et l'intention de lui trouver une vérification) qui est ici la finalité de la pensée collective. C'est

cette finalité qui commande le travail de la mémoire et la recherche de la topographie imaginaire du discours religieux. C'est cette finalité, en définitive, qui rend compte des lois de la mémoire que l'on dégage comme les lois de la spatialisation dans *La Topographie*.

La Topographie était la première réponse d'Halbwachs à Marc Bloch. Elle affirme qu'il n'y a pas de contradiction entre la pensée finalisante de la sociologie et la pensée par les causes de l'histoire. En effet l'histoire de la mémoire des pèlerins montre la loi de la mémoire comme un effet de la finalité collective. Ce qui était implicite dans *La Topographie légendaire* (ce qui est premier c'est la finalité, ce qui est second c'est l'expression d'une loi) se transforme dans le chapitre sur le temps de *La Mémoire collective* en un retournement total de la critique à Marc Bloch : c'est la sociologie qui est réelle, c'est l'histoire qui est artificialité.

Cette critique s'opère en montrant que les historiens (et pas seulement Blondel) se sont représentés les cadres sociaux de l'espace et du temps comme universels et impliquant un temps universel et une histoire universelle ; c'est ce que prouve en particulier l'obsession des chronologies universelles.

Ici, Halbwachs va se servir d'abord de *Durée et simultanéité* pour utiliser Bergson contre Marc Bloch. En effet, la facticité construite du temps de l'historien va remplacer la facticité du temps physique du savant et cette idée de facticité est rendue de façon extrêmement claire dans la phrase qui montre que l'histoire-science est comme hors de la mémoire sociale : « C'est qu'en général l'histoire ne commence qu'au point où finit la tradition, moment où s'éteint ou se décompose la mémoire sociale », *La Mémoire*, page 130. Ce premier caractère de l'histoire, sa vicariance à l'égard des mémoires collectives et de la mémoire sociale, la place hors du champ déjà décrit des mémoires collectives savantes et des mémoires sociales. Comment cela est-il possible ? Cela est possible parce que c'est bien un groupe (la société savante des historiens) qui élabore l'histoire-science : cette histoire aurait pu avoir encore un fondement vécu si elle était devenue une histoire nationale. Halbwachs oppose alors les *Mémoires* de Saint-Simon (qui ne peuvent pas devenir une mémoire collective parce qu'ils

ne peuvent pas atteindre l'ensemble de la nation) à d'autres textes semblables. On peut en effet concevoir une mémoire collective nationale en tant que structurée par une sensibilité commune, une façon commune de sentir, celle-là même qu'il décrivait dans le chapitre 2 et le chapitre 3 de *La Mémoire*. Mais l'utopie historienne qui se révélait jadis dans les chroniques universelles se répète aujourd'hui dans la multiplication des histoires particulières, par région, par genre d'activités. La parcellisation de l'histoire n'a de sens (estime Halbwachs) qu'en fonction du pari que toutes ces histoires particulières puissent se compléter en une histoire universelle, mosaïque après mosaïque. L'histoire donc est un pari factice sur l'unicité d'un temps extérieur et englobant, les mémoires collectives par contre sont un pari sur leur multiplicité, sur leur durée plus ou moins courte, et sur leur signification de sens intérieur partagé par ses membres.

Or ce mouvement de renouvellement d'intérêt théorique d'Halbwachs pour la science historique dans le chapitre de *La Mémoire* sur le temps se traduit par une réactualisation de la simultanéité en une relecture de Bergson contre Marc Bloch. La simultanéité pour Halbwachs, c'est l'expérience fondamentale à la fois de l'extériorité réciproque (c'est-à-dire la multiplicité des mémoires collectives) et de l'intériorité des individus les uns par rapport aux autres dans cette rencontre. À cette expérience de l'intériorité réciproque du collectif et de l'individuel, de l'infinité des mémoires collectives et des individus, s'oppose d'abord l'interprétation réductrice que Bergson avait donnée de ces paradoxes de la simultanéité (l'idée que la seule réalité était la durée individuelle et que la construction d'un temps commun à toutes les consciences caractérisait la science physique avec un temps factice parce qu'extérieur aux durées). Cette même expérience de la simultanéité bien interprétée se retourne contre Marc Bloch : toute histoire même sur la longue durée, parce qu'elle prétend se morceler en histoires particulières, toute science historique en un mot (y compris celle de Marc Bloch) a comme pari l'idée d'un temps unique. Par ce pari d'un temps unique, elle retombe sur le paradoxe d'Einstein et de la relativité : il n'y a pas de temps commun à Sirius et à la terre ; il n'y a que des temps relatifs. Ces temporalités relatives

ce sont les temporalités que porte chaque mémoire collective. La réalité dernière, c'est le temps de la mémoire collective, au contraire le temps de l'histoire n'est qu'extérieur. C'est ce schéma qui va annoncer la superbe intuition dernière d'Halbwachs, qui ne sera reprise par aucun sociologue avant cette dernière décennie du XXᵉ siècle : l'idée de la double dimension du temps social[1].

Les fondements psychologiques ou ontologiques de la supériorité du temps de la mémoire collective par rapport à l'histoire, et plus encore de la seule authenticité du temps du vécu de la mémoire collective par rapport à la facilité du temps de l'histoire, c'est la théorie du double temps.

Reprenant une intuition des *Cadres sociaux*, renforcée par toutes les analyses faites jusqu'ici de l'histoire et de l'intériorité réciproque dans quelques cas exceptionnels, Halbwachs reprend une nouvelle fois la phénoménologie de la remémoration : se souvenir c'est, disait-il déjà dans *Les Cadres*, remonter le temps à des vitesses différentes, du temps de l'immédiat (de la mémoire immédiate partagée ayant une temporalité non structurée et non hiérarchisée), à un temps particulier, propre à chaque groupe (familial, religieux, etc.), le temps des mémoires collectives « que l'on remontait à des vitesses différentes, et comme à des longueurs différentes ». Ici, cette phénoménologie de la remémoration part du pari du temps éternel qui a été au cœur de ce chapitre sur le temps, et affirme que l'essentiel se trouve dans le sentiment d'identité : je ne suis ni dans le passé, ni dans le présent, ni dans un futur, quand je me remémore je suis dans une espèce de présent trans-temporel. Et la première dimension du temps c'est ce vécu trans-temporel : j'ai rendu présent par la mémoire collective l'expérience passée comme co-présente à l'expérience présente. Ce n'est pas une confrontation, c'est une expérience d'identité. Je suis le même qui me souviens du temps où j'étais avec ceux dont je me souviens. Le groupe est le même dans ce milieu-ci qu'il était dans ce milieu-

1. À l'exception de A. Giddens dans *Central Problems in Social Theory*, MacMillan, Londres, University of California Press, Berkeley 1979, p. 217 (cité par Simonetta Tabboni : *La rappresentazione sociale del tempo*, Milan, Franco Angeli, p. 198).

là. Si ce temps est au cœur du groupe et vise à l'essentiel du groupe, cet éternel présent caractérise le temps vécu ; le temps de la mémoire collective s'identifie avec le sens partagé que le groupe a de lui-même dans son environnement, ou le sens partagé de l'environnement proche du groupe, le sens partagé de l'individu dans le groupe. Au contraire, la double nature du temps vient de ce que, dans les lointains, le groupe sait de façon intelligible et conceptuelle (et non plus cette fois-ci de façon intelligible et intuitive) que ces deux situations vécues par lui comme présent d'identité sont perçues par les autres groupes comme le rapport de son propre groupe avec d'autres qui lui sont extérieurs, selon une représentation sociale factice de la totalité qu'est le temps social et l'espace social, mais singulièrement du temps social, c'est-à-dire du temps de la chronologie universelle des historiens, le temps de la chronologie universelle des calendriers.

Cette double nature du temps est articulée avec une autre idée, qui est l'idée que l'on trouvait déjà esquissée dans *Les Cadres* et qui est reprise dans *La Mémoire collective*, que le temps est le cadre qui privilégie les expériences essentielles au groupe, tandis que l'espace serait plutôt le cadre des expériences les plus lointaines du groupe. Ces deux idées font apparaître la nécessité d'une transition, mais une transition difficile, entre le temps et l'espace, car il faudrait à la fois qu'il y ait quelques parallélismes dans le chapitre sur l'espace par rapport au chapitre sur le temps, et que ce rapport de la vérité du temps vécu par rapport à la facticité du temps extérieur se retrouve dans un équivalent d'une double nature de l'espace.

L'espace

Le chapitre sur l'espace qui est le moins achevé, possède une réserve de textes multidimensionnels : il est d'une extrême difficulté à interpréter car tout se passe comme si Halbwachs voulait poursuivre le parallélisme avec le temps, sans cesser de repenser l'ensemble du système à partir de l'espace.

D'abord l'idée clairement indiquée au départ que le temps servirait de cadre pour la mémoire des choses les plus essentielles, contrairement à l'espace, ne semble pas toujours vraie. Le mur de

la ville sur lequel s'appuie le pauvre, la chambre que décrit Balzac ou le romancier anglais, dont l'intérieur s'identifie avec l'âme du groupe, sont des choses matérielles tout à fait essentielles de ces mémoires collectives. Certes, Halbwachs cherche bien (dans le début du chapitre) à montrer qu'il y a un relativisme de l'espace comme il y a un relativisme du temps. Pourtant les conditions ne sont plus du tout les mêmes. Le relativisme du temps se fondait sur l'unicité de chaque temps social qui ne rencontrait aucun autre temps et qui était éternel comme courant de mémoire sociale. Au contraire, d'entrée de jeu, Halbwachs va dire que chaque groupe ne peut se souvenir que grâce à un espace qui lui corresponde et qu'il emprunte à l'espace général. Il n'y a donc pas d'autonomie de l'espace familial (la chambre ne dure pas éternellement, le mur non plus). Il n'y a, comme dit Halbwachs à propos de l'espace religieux qu'il reprend en passant, que des conditions matérielles de clôture, de durée matérielle qui assurent l'identité du groupe par rapport à d'autres groupes.

La dimension double du temps n'a pas son analogue dans l'espace. Il y a certes un double espace en ce qu'il y a un espace général à toute une société et qu'il y a des espaces particuliers, mais il n'y a de science que des espaces particuliers. Tandis que le temps donnait à la mémoire culturelle une sûreté de l'absolu, l'espace dit Halbwachs est une condition pour que le groupe ait l'illusion que sa mémoire collective dure. Le sociologue parle d'illusions dans le cas de l'espace et ne parle pas d'illusions dans le cas du temps.

Enfin le rapport de soumission du factice du temps social historique par rapport à l'authentique du présent éternel de la mémoire collective est remplacé par un rapport d'interaction réciproque. Le mur assure la permanence de la profession et la profession assure le sens permanent du mur : il y a intériorisation de la matière (de l'espace-matière) en un espace-cadre de la permanence du souvenir, et il y a extériorisation de l'intention de permanence du groupe en un espace.

À propos de cette genèse réciproque de l'espace-matière et de l'espace-cadre il y a comme une hésitation d'Halbwachs. Dans *La Topographie légendaire des Évangiles* c'était l'aspect matériel qui

était la condition d'un cadre permanent du souvenir ; dans *La Mémoire* l'inverse est tout aussi nécessaire ou possible. L'incertitude sur l'espace va être aggravée par un autre problème qui est celui du changement de méthode d'approche de l'espace. Lorsqu'il s'agissait comme dans *Les Cadres* de groupes observables (groupes religieux, classes sociales, famille), chacun de ces groupes avait un espace (la chambre pour la famille, la maison, les lieux saints ou les églises pour le religieux). Dans *La Mémoire*, lorsqu'il aborde les groupes économiques ou les groupes juridiques, le fil conducteur semble la transformation de l'espace homogène en espaces de densités différentes. C'est l'espace dans sa nature qu'il étudie, ce ne sont plus alors les espaces professionnels mais les espaces savants qui seront mis en valeur.

C'est peut-être cette confrontation de l'espace en général, des pratiques particulières de l'espace en général, économique et juridique, avec l'espace géométrique et l'espace des peintres qui a pu créer des difficultés au premier lecteur de 1945, qui a préféré supprimer les textes que nous rétablissons.

Pourtant le début du chapitre sur l'espace nous semble capital, l'espace est à lui tout seul, successivement, un langage, un temps, et une condition de la signification partagée. Ce début de chapitre sur l'espace est comme un plan parfait du chapitre non terminé ; ce plan aurait pu servir de structure d'unification à la réécriture du livre inachevé.

Sur le modèle de l'espace, après avoir montré dans le mythe de Londres l'intériorité de la mémoire individuelle et des mémoires collectives, il s'agirait de montrer avec le chapitre réimprimé de la mémoire chez les musiciens que le langage est à la fois espace, temps et signification, et de montrer que le temps est à la fois langage, espace et signification.

L'espace comme lieu de signification pour l'individu

Si l'espace est lieu de signification pour l'individu, c'est-à-dire est la garantie de son équilibre psychologique, comme le sentait déjà Auguste Comte, c'est parce qu'il est langage ; il assure l'équilibre de l'individu en tant que l'individu collectif est langage, par

cet écho du langage social que constituent les meubles dans une chambre, ou la structure d'une ville.

L'espace implique une temporalité. C'est en particulier vrai dans les exemples que donne Halbwachs sur l'espace à la campagne, l'espace juridique, l'espace économique. Ce qui est nouveau et caractéristique dans ces espaces c'est qu'ils ont comme une virtualité et ils ont un lieu où cette virtualité s'actualise.

Les virtualités juridiques font que tous les hommes d'une région savent qu'ils entrent en rapport juridique les uns avec les autres, et les uns et les autres avec les choses, avec les champs, avec les propriétés parce qu'en cas de crise il y a un notaire, il y a un lieu où cette virtualité peut être actualisée ; l'actualisateur de cette mémoire collective juridique est le notable de cette mémoire. Tout se passe comme s'il y avait un temps juridique qui va de la périphérie au centre (le notaire) et de la décision du centre (le notaire) à la périphérie. Cette structure de l'espace impliquant une temporalité centrée, se retrouve à un niveau plus compliqué, dans l'espace économique.

Dans la représentation qu'Halbwachs se fait de l'espace économique, il y a cette fois-ci deux extrêmes à cet espace : un extrême au centre qui est la Bourse, et un extrême à la périphérie que sont les marchands. Les marchands sont à la périphérie où l'actualisation du lieu de la boutique se fait par une pratique temporelle essentielle qui est l'échange, pratique mnémonique où s'échange le souvenir que le marchand a du prix (de la Bourse ou du prix de l'achat), et le prix de vente qu'il donne. Plus tard ce sera ce prix de vente qui restera dans l'esprit du client quand il passera devant la boutique, quand il évaluera le prix de la marchandise qu'il croit posséder. Mais en réalité, la temporalité a un second foyer qui est la Bourse, où s'évalue à chaque instant le changement des prix.

L'exemple de l'espace économique va redessiner l'espace juridique du point de vue de la temporalité, de même qu'il va annoncer la temporalité de l'espace religieux. En effet le passage du virtuel à l'actuel qu'est le passage de la mémoire sociale diffuse à un lieu déterminé de mémoire collective (juridique ou économique) s'avère alors être le passage d'un temps indéfini à un temps historique ; c'est ce qui apparaît dans l'espace religieux où il y a

une relecture de ce qui avait été acquis par *La Topographie légendaire des Évangiles* : l'espace apporte aux souvenirs le double cadre qui en fait alors le parallèle du temps.

Par un côté, l'espace c'est l'espace vécu identique à l'espace vécu trans-temporel de l'expérience du souvenir, cet espace vécu trans-temporel c'est l'espace matériel. L'espace matériel assure par sa matérialité même l'indéfinité du souvenir, et d'autre part l'espace en tant qu'il est isolement, séparation, mur d'une église, différencie un groupe d'un autre groupe et assure l'identité d'un groupe, c'est-à-dire qu'il n'est plus un espace trans-temporel mais qu'il est l'espace d'une temporalité collective, servant de barrière aux espaces d'autres temporalités collectives (l'espace d'un groupe religieux par rapport à l'extérieur ou par rapport à la ville).

Ainsi, le schéma général de l'espace comme virtualité et comme lieu d'activité, peut se relire à la fois comme un espace lié au temps présent indéfini, et à la fois comme un espace lié au temps historique collectif.

L'espace et la sociologie de la connaissance

C'est un long texte sur l'espace mathématique omis jusqu'à présent qui va ouvrir de nouvelles perspectives à la sociologie de la connaissance d'Halbwachs et du durkheimisme.

Le problème même d'une sociologie de la mémoire fait partie de la sociologie de la connaissance puisque la mémoire nous donne accès à un certain nombre de faits, d'images, d'idées qui font partie de la connaissance et le parti pris de montrer que la mémoire individuelle est une construction sociale, est donc un parti pris de lecture sociologique de la connaissance.

Dans *Les Cadres sociaux* de 1925 apparaissent déjà des thèmes nouveaux par rapport à la sociologie de la connaissance durkheimienne. La connaissance religieuse était tantôt portée par un groupe, tantôt par une institution sociale (les groupes mystiques, l'ensemble des clercs, la succession des conciles). La notion de groupes de mémoire apparaît dans la mémoire de classe quand Halbwachs parle d'un classe-mémoire à propos de la noblesse. Non seulement la connaissance religieuse et de classe était portée

par un groupe, mais une fonction essentielle de ce groupe était de procurer à cette connaissance une légitimation.

Dans *Les Formes élémentaires* la légitimation chez Durkheim était celle qu'accorde la société globale ; la nouveauté d'Halbwachs c'est d'opposer aux *Formes élémentaires* ce que Durkheim lui-même proposait dans les *Règles de la méthode sociologique* : Halbwachs utilisant la sociologie de la connaissance des *Règles* fait des groupes les porteurs de valeurs religieuses, esthétiques, morales. C'est le groupe qui crée un système de valeurs pour développer ensuite le projet de le diffuser à l'ensemble de la nation. Si la nation reconnaissait ces valeurs ces valeurs étaient alors reconnues comme connaissance.

Quelle est donc la nouveauté de la sociologie de la connaissance chez Halbwachs dans *La Mémoire* ?

C'est d'abord la sociologie de la méconnaissance comme modalité de la sociologie de la connaissance qu'il aborde à propos de l'histoire savante et de l'histoire populaire, ou à propos de l'opposition entre la méconnaissance de la mémoire individuelle. Ce sera enfin la mise en question (dans le chapitre sur le temps) de l'histoire officielle comme histoire d'une minorité. La méconnaissance s'opposait à la connaissance déjà dans l'article sur la mémoire collective chez les musiciens, en ce qu'une modalité de la mémoire sociale (l'interprétation par les régimes nazis de la marche des Walkyries) était une méconnaissance de Wagner, méconnaissance qui donnait un bas statut au courant de mémoire, à la mémoire orale, à la transmission par elle des interprétations musicales par rapport à la mémoire savante (la mémoire des musiciens qui possèdent la lecture, le savoir et la lecture des partitions).

La même idée se retrouve, dans la page de *La Mémoire collective* où Halbwachs oppose à l'histoire tout ce qu'il a su de la guerre de 1870 et de la Commune, par une domestique qui était comme un médiateur « de la rumeur populaire et des petites gens », rumeur qui est une méconnaissance, puisque c'est une histoire fantasmée, fantastique, dont se moquent ses parents qui connaissent, eux, l'histoire officielle.

Le troisième exemple de méconnaissance est donné (comme autocitation de l'article sur les musiciens) dans *La Mémoire collective*, à propos des illusions de la mémoire individuelle, c'est l'opposition entre les illusions de nous souvenir par nous-mêmes alors que nous répétons ce qui nous a été façonné par la propagande.

Enfin, dans le chapitre sur le temps quand il s'agit d'introduire la critique des conceptions historiennes, Halbwachs introduit une page de sociologie de la méconnaissance historique, cette fois-ci en critiquant l'histoire officielle et non plus les rumeurs. L'histoire officielle est une reconstruction extérieure, artificielle, des mémoires collectives mais elle n'est pas seulement cela, elle est une reconstruction faite en fonction de la représentation que les groupes dirigeants se font de l'histoire en opposition avec l'histoire populaire. C'est en fait une représentation qui en exclut les interprétations des mémoires collectives populaires.

Tout cet apport nouveau de sociologie de la méconnaissance intervient en complément d'une théorisation tout à fait nouvelle (par rapport à Durkheim) de la sociologie de la connaissance commencée avec l'article sur les musiciens et se développe, fondamentalement, dans le texte si important jusqu'alors omis sur l'espace. L'importance, la nouveauté de la sociologie de la connaissance proposée par l'article sur les musiciens, c'est qu'elle cherche un moyen terme entre la sociologie des valeurs que Durkheim ébauche dans les *Règles de la méthode sociologique*, comme portée par un groupe religieux, esthétique ou moral, ayant vocation à devenir national, et la sociologie de la science qui se donne dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* ou dans *La Division du travail social*, comme un besoin de la société globale, une pratique de la société globale légitimée par la société globale.

La nouveauté, en effet, de l'article sur les musiciens, c'est l'introduction du concept fondamental de société de musiciens. La nouveauté c'est de plus qu'il s'agit de musique, c'est-à-dire d'une connaissance esthétique qui porte en elle des valeurs, et une temporalité, mais qui est également une connaissance rationnelle et pas seulement affective puisqu'elle a son foyer dans un système de notations, dans un code qui est le code de la notation, dans un métalangage. La nouveauté, à le dire brièvement, c'est que cette

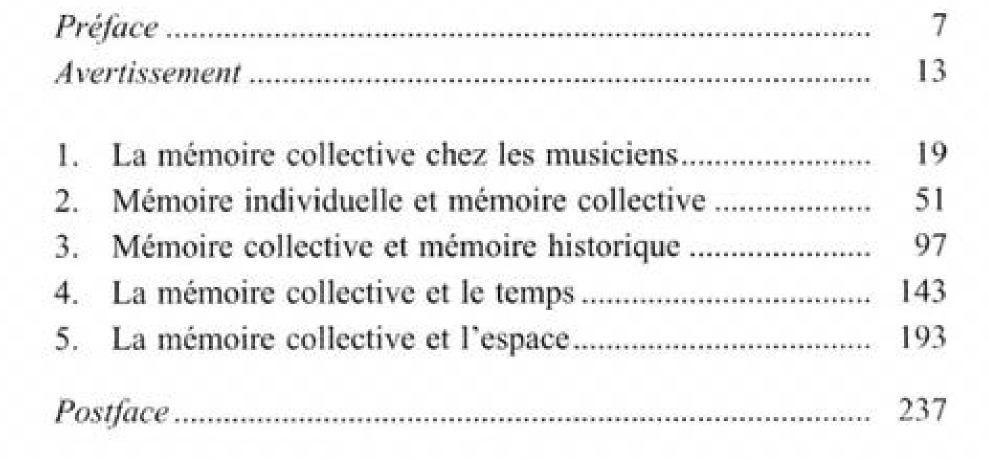
connaissance savante ne dépend pas, comme la connaissance scientifique dans *Les Formes élémentaires*, de la légitimation d'une société globale. Elle est bien un savoir d'un groupe particulier, mais c'est un savoir à la fois de valeurs et de type scientifique : c'est un code et c'est un savoir trans-historique : le groupe des musiciens a comme caractéristique de durer à travers le temps.

L'intérêt du texte c'est qu'il permet (grâce aux exemples donnés en contrepoint par Halbwachs de la mémoire des peintres et de la mémoire des géomètres) de brosser un tableau général du rapport mémoire/savoir, mémoire savante/savoir savant, mémoire scientifique/savoir scientifique. En effet, c'est à partir d'un espace général que chaque groupe (le groupe des peintres et le groupe des géomètres) découpe un espace savant. Cet espace savant particulier est caractérisé par un certain nombre de règles pratiques ou de particularités de choix esthétiques d'un groupe. L'unité des pratiques de découpage de l'espace dans l'espace général assure à chaque groupe la spécificité de sa mémoire ; par son unicité cette mémoire devient un savoir. Ce savoir devient une science lorsqu'il se rapproche du modèle qui était celui des musiciens, c'est-à-dire du modèle d'une axiomatique, d'un langage mathématisé, tel que chaque élément soit univoque comme le sont les définitions de la géométrie, et que les règles de découpage commandent la logique de ces éléments. Ainsi, le savoir scientifique, par son caractère nécessairement conventionnel, donne la pointe extrême de cette pyramide qui va de la base de la mémoire de bon sens liée à l'espace général, et passe par la mémoire savante d'un groupe particulier (par son centre d'intérêt). Si ces mémoires de l'espace sont des savoirs, c'est que l'espace devient (comme l'avait été le langage dans *Les Cadres sociaux*) le fondement du sens partagé par une perception collective.

La Mémoire collective, un parti pris en faveur de l'intériorité totale de la compénétration de la mémoire individuelle et de la mémoire collective, est aussi un parti pris en faveur de l'intériorité réciproque des cadres de la mémoire ; dans *Les Cadres* au contraire Halbwachs proposait une hiérarchie de cadres où dominait le langage sur le temps et l'espace.

Dans *La Mémoire*, il n'y a pas de hiérarchie unique entre les cadres mais il y a des façons différentes d'aborder l'intériorité relative des différents cadres sociaux, intériorité par laquelle, à partir de chacun d'eux, on retrouve les autres. Tel nous semble le renouvellement total de cette seconde sociologie de la mémoire cherchant l'interaction et l'intériorité réciproques par opposition aux *Cadres sociaux de la mémoire* fondés sur la remémoration et sur l'interaction univoque et extérieure.

Table





Bibliothèque de « L'Évolution de l'Humanité »

DANS LA MÊME COLLECTION

Antoine Adam, *Histoire de la littérature française au XVIIe siècle* (3 vol.).

Paul Alphandéry et Alphonse Dupront, *La Chrétienté et l'idée de croisade* ; postface de Michel Balard.

Annie Becq, *Genèse de l'esthétique française moderne. De la raison classique à l'imagination créatrice, 1680-1814.*

Marc Bloch, *La Société féodale.*

Maurice Clavelin, *La Philosophie naturelle de Galilée.*

Francis Conte, *Les Slaves.*

Adeline Daumard, *La Bourgeoisie parisienne de 1815 à 1848.*

Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* ; postface de Claude Blanckaert.

Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle.*

Marc Ferro, *La Révolution de 1917.*

Marc Fumaroli, de l'Académie française, *L'Âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique.*

Marcel Granet, *La Civilisation chinoise* ; postface de Rémi Mathieu.

Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire* ; postface de Gérard Namer.

Louis Halphen, *Charlemagne et l'Empire carolingien* ; postface de Pierre Riché.

Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme.*

Joseph Lecler s. j., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme.*

Maurice Lévy, *Le Roman « gothique » anglais, 1764-1824.*

Henri-Jean Martin, *Histoire et pouvoirs de l'écrit.*

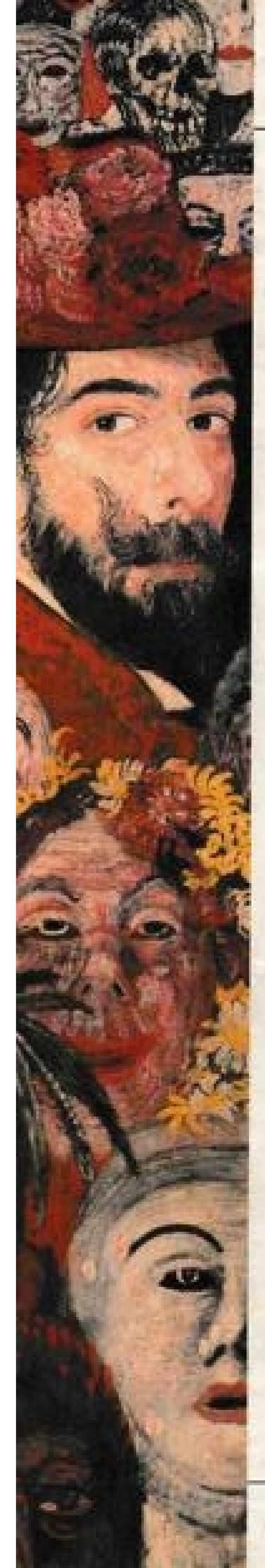
Robert Mauzi, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle.*

Ignace Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres* ; postface de Riccardo Di Donato.
Alain Michel, *La Parole et la Beauté. Rhétorique et esthétique dans la tradition occidentale.*
Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* ; postface d'Alphonse Dupront.
Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie.*
Philippe Sellier, *Pascal et saint Augustin.*
Roger Zuber, *Les « Belles Infidèles » et la formation du goût classique* ; postface d'Emmanuel Bury.

Ouvrage composé par
Nord Compo (Villeneuve d'Ascq)

Achevé d'imprimer en octobre 1997
dans les ateliers de Normandie Roto Impression s.a.
61250 Lonrai
Dépôt légal : octobre 1997

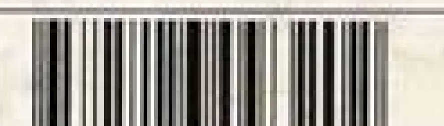
N° d'édition 16425 – n° d'impression 972108



Maurice Halbwachs

La mémoire collective

Maurice Halbwachs (1877-1945) est mort en déportation sans pouvoir assurer lui-même l'édition de *La Mémoire collective*.
Aujourd'hui, cinquante ans après sa parution posthume non conforme au vœu de l'auteur, Gérard Namer, professeur de sociologie à Paris-VII, propose la première édition critique, fidèle au manuscrit autographe, de ce texte désormais devenu un classique.
Dépassant la simple nécessité érudite, cette réédition fait redécouvrir l'œuvre dernière du grand sociologue. Inversant la problématique qu'il avait développée en 1925 dans *Les Cadres sociaux*, Halbwachs centre son analyse sur la valeur et l'individu, dans un geste de défi « républicain » à la barbarie qui déchira son époque et à la « corruption » des institutions culturelles qu'entraîne aujourd'hui encore, en cette fin de siècle, la post-modernité.
Le lecteur va, enfin, pouvoir lire le testament théorique de celui qui reste l'initiateur de la sociologie de la mémoire.



ISBN :